Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/biblische-studien_1912_17_3-4

BIBLISCHE STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN

XVII. BAND, 3. UND 4. HEFT

DIE ETHIK DES APOSTELS PAULUS

VON

DR KARL BENZ

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1912
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

BIBLISCHE STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN

SIEBZEHNTER BAND

DRITTES UND VIERTES HEFT

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1912
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO

DIE ETHIK DES APOSTELS PAULUS

VON

DR KARL BENZ

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1912
BERLIN KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

Imprimatur

[illegible] den 23 Mai 1911

± Thomas, Archiepis

Alle Rechte vorbehalten

[illegible]

Vorwort.

Im Jahre 1864 hat Simar seine „Theologie des hl. Paulus“ der Öffentlichkeit übergeben und damit — abgesehen von unbedeutenden Versuchen — zum erstenmal auf katholischer Seite die dogmatischen Gedanken des Weltapostels systematisch dargestellt, wie es für ein rasches und tieferes Eindringen in die paulinische Lehre unerläßlich ist. Die Ethik wollte Simar im Interesse der Übersichtlichkeit einer speziellen Bearbeitung vorbehalten. Niemand unterzog sich dieser Aufgabe. Vorliegendes Werk soll nun diese Lücke ausfüllen und die Ergänzung zu Simars Theologie des hl. Paulus bilden.

In Frankreich erschien unterdessen „La Théologie de Saint Paul“ (I³. Paris 1909; II. 1912) von F. Prat S. J. — ein umfangreiches und vortreffliches Werk. Während der erste Band mehr den Charakter von Essais trägt, gibt der zweite Band ein geschlossenes System der paulinischen Theologie, wobei auch die Ethik unter dem Titel „La vie chrétienne“ kurz behandelt wird. Der zweite Band kam uns zu spät in die Hände, um ihn gebührend verwerten zu können.

Die Darstellungen der paulinischen Gedankenwelt seitens protestantischer Gelehrten sind zahlreich und wurden von uns eingehend berücksichtigt.

Möge dieses Buch das Interesse und das Verständnis gegenüber dem Paulinismus fördern und sowohl dem neutestamentlichen Exegeten als dem Moraltheologen von Nutzen sein!

Schloß Egglkofen, Oberbayern, Pfingsten 1912.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort v
Literaturverzeichnis ix

Einleitung.

Methodisches 1

Erster Hauptabschnitt.

Prinzipielle Ethik.

I. Die ethischen Kräfte im Menschen und ihre anthropologische Grundlage.

1. Die sittlich-religiöse Anlage des Menschen 7
2. Das böse Prinzip im Menschen — ἡ ἁμαρτία 11
3. Die σάρξ 14
4. Das πνεῦμα 22

II. Die sittliche Erneuerung des Menschen. Rechtfertigung.

1. Die δικαιοσύνη θεοῦ ist wahre, innere Gerechtigkeit 29
2. Rechtfertigung und Heiligung 36
3. Rechtfertigung und Lebensmitteilung 39
4. Rechtfertigung und Glaube 41

III. Das neue Leben und die alte Ordnung. Das Gesetz.

1. Die psychologischen, historischen und dogmatischen Voraussetzungen für die Stellung des Apostels Paulus zum Gesetz . 51
2. Was war nicht der Zweck des Gesetzes? 55
3. Die Wirkung und der Zweck des Gesetzes . . . 59
4. Das Gesetz und der Neue Bund 65

IV. Die Entfaltung des neuen Lebens.

1. Allgemeine Charakterisierung des christlichen Lebenswandels. Die sittliche Verpflichtung 71
2. Das Wesen der christlichen Ethik 74
3. Die sittlichen Normen 81
   a) Freiheitliche Normen . . . 81
   b) Gesetzliche Normen 91

Seite

4. Die sittlichen Motive 100
   a) Die selbstlosen Motive 100
   b) Das Vergeltungsmotiv und der Parusiegedanke . 102

V. Das Ziel des neuen Lebens.

1. Ideale Zielbestimmung 112
2. Ideal und Wirklichkeit. Der Christ und die Sünde . . 118

VI. Die Hindernisse und Förderungsmittel auf dem Wege zum Ziele.

1. Der Kampf wider die Feinde des Heils 127
2. Das Leiden 131

Zweiter Hauptabschnitt.

Konkrete Ethik 137

I. Die Pflichten gegen Gott.

1. Glaube, Hoffnung und Liebe 138
2. Liebe zu Christus und Gott 139
3. Das Wesen der Gottesliebe 141
4. Die Äußerungen der Gottesliebe 142

II. Die Pflichten der Christen gegen sich . . . 146

1. Die Pflichten in Beziehung auf die eigene Persönlichkeit als solche 147
2. Die Pflichten in Beziehung auf den Körper 148
3. Die Pflichten in Beziehung auf die irdischen Güter . . 152

III. Die Pflichten gegen den Nebenmenschen.

1. Bedeutung, Gegenstand und Wesen der Liebe. 157
2. Die Erweisungen der Liebe 159

IV. Die Pflichten hinsichtlich der Gemeinschaftsformen.

1. Ehe und Familie. 167
   a) Die Ehe 167
   b) Ehe und Jungfräulichkeit 170
   c) Die Standespflichten der Familienglieder . . . 176
2. Der Staat 178
   a) Stellung zum Staat. 178
   b) Stellung zur Sklavenfrage 180
3. Die Kirche 184

Literaturverzeichnis.

Abt Fritz, La base théologique de la Morale de St. Paul. Paris 1897.

Achelis H., Virgines subintroductae. Leipzig 1902.

Bartmann Bernh., St Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung (Bibl. Studien II, 1897, 1—163).

Bauer W., Mündige und Unmündige bei dem Apostel Paulus. (Dissertation.) Marburg 1902.

Belser, Einleitung in das Neue Testament. 1. Aufl. Freiburg 1901.

Bindemann G., Das Gebet um tägliche Vergebung der Sünden in der Heilsverkündigung Jesu und in den Briefen des Apostels Paulus (Beitr. zur Förderung christl. Theologie VI [1902] 1—105).

Bonneau Louis, La conscience morale d'après St. Paul. Montauban 1896.

Clemen Karl, Die christliche Lehre von der Sünde. Göttingen 1897.

— Paulus, sein Leben und Wirken, I. u. II. Gießen 1904.

Cremer Hermann, Wörterbuch der neutestamentlichen Grazität. 3. Aufl. Gotha 1883.

Deißmann Adolf, Die Formel „in Christo Jesu". (Dissertation.) Marburg 1892.

— Evangelium und Urchristentum, Beitr. zur Weiterentwicklung der christlichen Religion 1904. 3. Aufsatz.

— Licht vom Osten. Tübingen 1908.

Döller, Der „stimulus carnis" beim Apostel Paulus (Zeitschr. für kath. Theol. XXVI [1902] 208—211).

Döllinger, Christentum und Kirche. Regensburg 1860

Ernesti, Die Ethik des Apostels Paulus. 3. Aufl. Göttingen 1880.

Feine P., Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus. Leipzig 1899.

Franke U. H., Die Stellung des Apostels Paulus zu seinem Volke (Theol. Studien u. Kritiken LXVIII [1895] 421—470 733—773).

Gloatz Paul, Zur Vergleichung der Lehre des Paulus mit der Jesu (ebd. 777—800).

Gloel Joh., Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus. Halle 1888.

Grafe Ed., Die paulinische Lehre vom Gesetz. Freiburg 1884.

Häring Theodor, Δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus. Tübingen 1896.

Haußleiter Joh., Was versteht Paulus unter christlichem Glauben? (Greifswalder Studien, Gütersloh 1895, 161—181).

Holsten Karl, Das Evangelium des Paulus. Berlin 1898.

Holsten Karl, Die „Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriffe des Paulus“ 1855 (in „Zum Evangelium des Paulus und Petrus“. Rostock 1868, 165—447, Schluß).

Holtzmann H., Die paulinische Christologie im Verhältnis zu dem Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. XXXI [1888] 279—294).

— Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. I. u. II. Bd. Freiburg und Leipzig 1897.

Jakoby Herm., Neutestamentliche Ethik. Königsberg 1899.

Jordan, Das Frauenideal des Neuen Testamentes und der ältesten Christenheit. Leipzig 1909.

Junker, Ethik Pauli, 1. Tl. Halle 1904.

Kähler Martin, Das Gewissen. Halle 1878.

Keppler P. W. v., Das Problem des Leidens in der Moral. 2. Aufl. Freiburg 1904.

Kirchner Viktor, Die religionsphilosophische besonders christl.-evang. Auffassung vom Lohn. (Dissertation.) Erlangen 1904.

Kirn Otto, Das Gesetz in der christlichen Ethik (Theol. Studien u. Kritiken LXIX [1896] 506—560).

Kittel G., πίστις Ἰοῦ Χοῦ bei Paulus (ebd. LXXIX [1906] 419—436).

— Zur Erklärung von Röm 3, 21—26 (ebd. LXXX [1907] 217—233).

Knabenbauer Jos., Jesus und die Erwartung des Weltendes, in „Stimmen aus Maria-Laach“ 1908, LXXIV 487—497.

Koch Hugo, Vater und Tochter im ersten Korintherbriefe (Biblische Zeitschr. III [1905] 401—407).

Kölbing P., Studien zur paulinischen Theologie (Theol. Studien u. Kritiken LXVIII [1895] 7—51).

Kühl, Stellung und Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes im Zusammenhang der paulinischen Lehre (ebd. LXVII [1894] 120—146).

Lipsius Rich. Adalbert, Die paulinische Rechtfertigungslehre. Leipzig 1853.

Löwy Moritz, Die paulinische Lehre vom Gesetz, in Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums XLVII, Breslau 1903, 322 ff 417 ff 534 ff; XLVIII 268 ff 321 ff 400 ff.

Lüdemann, Die Anthropologie des Apostels Paulus. Kiel 1872.

Lütgert W., Die Liebe im Neuen Testament. Leipzig 1905.

— Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth (Beiträge zur Förderung christl. Theologie XII [1908] 123—279).

— Die Irrlehrer der Pastoralbriefe (ebd. XIII [1909] 195—281).

— Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich (ebd. 553—645).

Mackintosh Robert, Marriage Problems at Corinth. The Expos., 7. Series 4, 1907.

Merrins E. M., St. Paul's thorn in the flesh (Bibliotheca sacra LXXVII [1907] 661—692).

Meyer Max, Der Apostel Paulus als armer Sünder. Gütersloh 1903.

Müller Joh., Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden nach seiner Entstehung untersucht. 1. Tl. Leipzig 1898.

Prat F., La théologie de Saint Paul I, 3. éd., Paris 1909; II, Paris 1912.

Pfleiderer Otto, Der Paulinismus. Leipzig 1873.

Rademacher Arnold, Die übernatürliche Lebensordnung. Freiburg 1903.

Rohr Ignaz, Paulus und die Gemeinde von Korinth auf Grund der beiden Korintherbriefe (Bibl. Studien IV [1899] 365—521).

Röhricht Alex., Das menschliche Personenleben und der christliche Glaube nach Paulus. Gütersloh 1902.

Schilling, O., Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Freiburg 1908.

Schläger, Bemerkung zu πίστις Ἰοῦ Χοῦ (Zeitschr. für neutest. Wissenschaft VII [1906] 356—358).

Schlatter A., Der Glaube im Neuen Testament. Leiden 1885.

Schlatter, W., Glaube und Gehorsam (Beitr. zur Förderung christl. Theologie V [1901] 31—48).

Schmidt Wilh., Die Lehre des Apostels Paulus (ebd. II [1898] 2. Hft).

Schmiedel Paul, Glaube und Dogma beim Apostel Paulus (Theol Zeitschr. aus der Schweiz X [1893] 211—230).

Schulz Oswald, Τί οὖν ὁ νόμος; (Verhältnis von Gesetz, Sünde und Evangelium nach Gal 3) (Theol. Studien u. Kritiken LXXV [1902]).

Seeberg A., Katechismus des Urchristentums. Leipzig 1903.

Seitz A., Die Lehre der inspirierten Offenbarungsorgane Christi von der „baldigen" Wiederkunft des Herrn (Mon. Blätter für den kath. Relig.-Unterricht an höh. Schulen IX [1908] 395—400; X [1909] 1—9).

Sickenberger Jos., Syneisaktentum im ersten Korintherbrief (Bibl. Zeitschr. III [1905] 44—69).

Simar Hub. Theophil, Die Theologie des hl. Paulus. 2. Aufl. Freiburg 1883.

Sladeczek Heinr., Paulinische Lehre über das Moralsubjekt. Regensburg 1899.

Soden v., Die Ethik des Paulus (Zeitschr. für Theol. u. Kirche II [1892] 109—145).

Sokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zueinander. Göttingen 1903.

Stampfl, Die Mischehenfrage im 1. Kor. (Weidenauer Studien I [1906] 59—79).

Steffens Arnold, Der stimulus carnis des heiligen Apostels Paulus (Zeitschr. für kath. Theol. XXVI [1902] 606 f).

Steinmann A., Sklavenlos und alte Kirche. Apologetische Tagesfragen. München-Gladbach 1910.

Steinmetz Rudolf, Das Gewissen bei Paulus (Biblische Zeit- und Streitfragen). Großlichterfelde-Berlin 1911.

Steubing Arnold, Der paulinische Begriff „Christusleiden". (Dissertation.) Darmstadt 1905.

Tillmann Fritz, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen (Biblische Studien XIV [1909] 1—205).

Titius Arthur, Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit. (Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit, Bd II.) Tübingen 1900.

Tobac E., Le problème de la justification dans Saint Paul. (Dissertation.) Löwen 1908.

Thieme K., Die ταπεινοφροσύνη Phil 2 und Röm 12 (Zeitschr. für neutestamentliche Wissenschaft VIII [1907] 9—33).

Weinel Heinrich, Paulus als kirchlicher Organisator. Freiburg 1899.

— Die Stellung des Urchristentums zum Staat. Tübingen 1908.

Weiß Bernhard, Biblische Theologie des Neuen Testamentes. 6. Aufl. Berlin 1895.

Weizsäcker K., Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 3. Aufl. Tübingen 1902.

Wendt H., Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch. Gotha 1878.

Wernle P., Die Anfänge unserer Religion. Tübingen und Leipzig 1901.

— Der Christ und die Sünde bei Paulus. Freiburg und Leipzig 1897.

Windisch H., Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Tübingen 1908.

Zahn Adolf, Das Gesetz Gottes nach der Lehre und der Erfahrung des Apostels Paulus. Halle 1876.

Zahn Theodor, Sklaverei und Christentum in der alten Welt, in Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. Leipzig 1894.

Einleitung.

Methodisches.

Wahrheit und Sittlichkeit sind die beiden unzertrennlichen Faktoren, welche das Christentum konstituieren. Die religiösen Offenbarungswahrheiten und Heilstatsachen bilden die Quelle, aus welcher das christliche Leben seine Norm und seine Kraft schöpft. Dem entspricht, daß gerade die Sittlichkeit nicht bloß der Prüfstein der religiösen Verfassung des einzelnen ist, sondern auch den inneren Wahrheitsgehalt eines Religionssystems ausweist. Aus dieser innigen Verbindung von Religion und Sittlichkeit folgt für die wissenschaftliche Behandlung, daß beide nicht reinlich voneinander geschieden werden können: Dogmatik und Ethik bedingen sich gegenseitig, sie gehören zusammen wie zwei Seiten eines organischen Ganzen.

Das zeigen uns mit aller Deutlichkeit die Briefe des Apostels Paulus. Selbst in den sog. dogmatischen Teilen seiner Briefe spielen ethische Begriffe wie Sünde, Gerechtigkeit, Gesetz, Werke eine hervorragende Rolle, und ihre Erörterung nimmt einen breiten Raum ein. Auf die Glaubenswahrheiten und Heilstatsachen wiederum stützt sich seine Anleitung und Aufmunterung zu sittlichem Lebenswandel. Glaube und Sittlichkeit bilden nach Paulus eine organische Einheit. Will man deshalb die Ethik des Apostels darstellen, so kann es nicht umgangen werden, daß auch die Glaubenswahrheiten und Heilstatsachen als Grundlage in etwa mitbehandelt werden.

Bei der organischen Verbindung von Glaube und Sittlichkeit, von Dogmatik und Ethik ist die Gesamtauffassung des Paulinismus auch von größter Bedeutung für eine systematische Darstellung der ethischen Seite desselben. Deshalb wollen wir unsere Stellung zu den beiden extremen Auffassungen,

welche sich in der neueren protestantischen Theologie herausgebildet haben, kurz präzisieren und daraus die richtige Methode in Behandlung des in den paulinischen Briefen niedergelegten religiös-sittlichen Stoffes entwickeln.

Die Alt-Tübinger Schule, besonders Holsten, Lüdemann, Clemen, Pfleiderer, hat im Anschluß an ihren Meister Baur, der den „prinzipiellen" Paulus scharf herauszumeißeln suchte, den Völkerapostel vorwiegend als einen Mann tiefgründiger Spekulation und genauer Begriffsbildung aufgefaßt. Die schwankenden anthropologischen Ausdrücke, welche sich in den paulinischen Briefen finden, wurden scharf voneinander geschieden und die subtilsten philosophischen Begriffe daraus abgeleitet. Da bei dieser einseitig intellektualistischen Betrachtungsweise verschiedene Gedankenreihen nicht zu harmonieren schienen, mußten die einen zu Gunsten der andern ausgeschaltet oder umgedeutet werden, oder aber wurden unausgleichbare Widersprüche konstatiert. Hat Deißmann die in diesem Sinne geschriebenen Paulusdarstellungen im Auge, so ist sein Urteil nicht zu scharf, wenn er sagt: „Die Paulusdarstellungen wirken als Zerrbild." [1]

Allein Deißmann selbst vertritt bereits das andere Extrem, welches die jüngsten Paulusdarstellungen charakterisiert. Nach ihm erweist man Paulus einen schlechten Dienst, wenn man immer von seiner „unerbittlichen Logik und der ehernen Geschlossenheit seiner Spekulation spricht" [2]. Denn „gedankliche Befreiung findet Paulus selten, die meisten Probleme hat er nicht gelöst, sondern beseitigt, indem er sie mit der ungestümen Kraft seiner prophetischen Selbstgewißheit niederwirft" [3]. Die Glanzstellen seiner Briefe gelten ihm als kunstlose Poesie eines Begnadeten, die jeder logischen Zergliederung spotten, wie auch der Apostel selbst sogar in der hochwichtigen Gesetzesfrage keine einheitliche Formel besessen habe. Paulus

[1] Adolf Deißmann, Evangelium und Urchristentum (Das Neue Testament im Lichte der historischen Forschung), in Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion (1904) 3. Aufsatz, S. 118.

[2] Ebd. [3] Ebd.

ist mehr Poet als Logiker, und wenn irgendwo, so ist für die Frömmigkeit des Paulus der Name Mystik berechtigt[1]. Weinel[2] nennt den Apostel einen Schwärmer, „der die Religion in der Form des Enthusiasmus erlebt hat“. Während Weinel daneben doch auch den verständigen Praktiker und weitschauenden Organisator in Paulus anerkennt, ist für Johannes Müller[3] der Apostel ein „leidenschaftlicher religiöser Agitator“, dessen „Predigt sich außerhalb des Intellekts bewegte“ und einzig und allein dem Zweck diente, die ihm selbst innewohnende religiöse Kraft auf seine Zuhörer überzuleiten. Karl[4] nennt den Apostel geradezu „pneumatisch besessen“.

Diese agnostische, den Apostel Paulus einseitig als Gemütsmenschen einschätzende Richtung ist verständlich aus dem Geiste der modernen, den übernatürlichen Offenbarungscharakter der Heiligen Schrift leugnenden protestantischen Theologie überhaupt, besonders aber aus dem Gegensatz zu der einseitig intellektualistischen Beurteilung der Person Pauli durch die Baursche Schule. Anzuerkennen ist bei dieser modernen Richtung, daß sie der starken religiösen Individualität des Apostels Rechnung trägt, den hl. Paulus nicht als religiösen Philosophen, sondern als Herold des Wortes Gottes einschätzt und die tiefe, wahrhaft mystische Theologie des Völkerlehrers vor rationalistischer Umdeutung und Verwässerung schützt. Doch ist das Gesunde an dieser Auffassung, wie wir bei den einzelnen Vertretern derselben gesehen haben, bereits durch maßlose Übertreibungen unwirksam gemacht. Wenn die paulinischen Gedankengänge nicht mehr als Produkt eines konsequenten Logikers, sondern als Ausfluß frommer Poesie oder ungebundener Intuition eines religiösen Schwärmers aufgefaßt werden, dann hört der Paulinismus auf,

[1] Ebd. 123.

[2] Heinrich Weinel, Paulus als kirchlicher Organisator, Freiburg 1899.

[3] Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden nach seiner Entstehung untersucht, 1. Tl, Leipzig 1898, 125.

[4] Beiträge zum Verständnis der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Paulus, Straßburg 1896, 49.

die Begriffswelt des Christentums wie bisher so auch fernerhin zu befruchten. Die richtige Methode liegt auch hier auf der Mittellinie zwischen jenen beiden Extremen, wie sie die katholische Exegese von jeher eingehalten hat. Die paulinischen Begriffe und Ideen dürfen wir weder „pressen, bis sie Blut statt Milch geben", noch auch von vornherein auf eine systematische Darstellung des in den paulinischen Schriften niedergelegten ethischen Stoffes verzichten.

Neuestens wurde gegen die Berechtigung, ja gegen die Möglichkeit einer systematischen Darstellung des Paulinismus von Deißmann in seinem interessanten Werke „Licht von Osten" der Charakter der paulinischen Schriften als wahrer und eigentlicher Briefe geltend gemacht und Paulus als „ein unliterarischer Mensch in der unliterarischen Schicht der Kaiserzeit eingeschätzt"[1]. Allein so berechtigt wir sind, die paulinischen Schriften Briefe zu nennen, und so sehr die wissenschaftliche Verwertung ihre Eigenschaft als Gelegenheitsschriften zu berücksichtigen hat, so wenig darf man in der Briefform das wesentliche und maßgebende Merkmal der paulinischen Schriften erblicken. Sehr treffend sagt Wendland[2]: „Die Briefform ist der äußere Rahmen; die Stilformen, die ihn füllen, sind wesentlich bestimmt durch den Inhalt des Geschriebenen und die Person des Schreibers."

Wie wenig man mit der Charakteristik der paulinischen Schriften als „Briefe" die Eigenart derselben trifft, zeigt die Tatsache, daß ihnen allen gerade das Charakteristikum des Briefes im Unterschied von der Epistel fehlt, nämlich der intime und private Charakter. Paulus nennt im Eingang der Briefe gewöhnlich seine Mitapostel, die eben bei ihm sind. Damit nimmt er, wie Prat[3] richtig bemerkt, seinen Briefen den persönlichen und privaten Charakter und macht sie sozusagen zu halboffiziellen Dokumenten, die für eine mehr oder

[1] Tübingen 1908, 169.

[2] Die urchristlichen Literaturformen, Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament I, 2, 12.

[3] La théologie de Saint Paul I, Paris 1909, 98.

weniger breite Öffentlichkeit bestimmt sind. Der Apostel wendet sich sodann ausdrücklich an ganze Gemeinden; selbst in dem intimsten und persönlichsten seiner Briefe, im Philemonbrief, ist das der Fall (Phm V. 2). In den Pastoralbriefen, die zwar an einzelne adressiert sind und zum Teil intime Angelegenheiten betreffen, werden die Gemeinden von Ephesus (2 Tim 4, 22) und Kreta (Tit 3, 15) direkt begrüßt. Also auch hier ist die Öffentlichkeit nicht ausgeschlossen. Manche seiner Briefe suchen einen sehr weiten Leserkreis. Vom Kolosserbrief wünscht der Apostel, daß er auch an die Gemeinde von Laodicea geschickt wird, und umgekehrt sollen die Kolosser den Brief lesen, der von Laodicea kommt (Kol 4, 16). Der zweite Korintherbrief ist für „alle Heiligen in ganz Achaia" bestimmt (1, 1). Der erste Brief an die Korinther wendet sich laut Überschrift „an alle, welche den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen allerorten" (1, 2). Der Epheserbrief ist ein Rundschreiben und dementsprechend unpersönlich gehalten. Der Römerbrief wendet sich an eine Gemeinde, mit welcher der Apostel bisher gar nicht in Berührung gekommen war. Der Brief ist ihm hier ein Mittel, auch den Römern in seiner Eigenschaft als Heidenapostel näher zu treten. Der Inhalt weist so viel Systematik auf, daß hier zweifellos eine Epistel vorliegt.

Aus all dem sehen wir deutlich: die Schriften des Apostels sind nichts anderes als eine Fortsetzung seiner mündlichen apostolischen Wirksamkeit. Paulus ist auch in seinen Briefen Apostel — Weltapostel. Darum ruft er eine möglichst breite Öffentlichkeit herbei, damit sie Kenntnis nehme von seinen apostolischen Lehren und Mahnungen; darum tragen seine Briefe trotz sehr vieler intimer und lokaler Züge meist den Stempel des Großzügigen und Universellen, des Allgemeingültigen an sich.

Wie wenig Wert die einseitige Charakterisierung der paulinischen Schriften als „Briefe" hat, zeigt vor allem auch ein Blick auf den reichen und wechselnden Inhalt. Paulus will auch in seinen Briefen „allen alles werden". Darum tragen

seine Briefe auch von allem etwas an sich, so daß es unmöglich ist, die Charakteristik der paulinischen Schriften auf eine Formel zu bringen. In ein und demselben Brief spricht Paulus bald als väterlicher Freund, bald als eifriger Seelsorger, bald als vom Herrn berufener Apostel, bald als Prediger, bald als Theolog und Ethiker. Jetzt glauben wir einen intimen Brief vor uns zu haben, jetzt eine theologische Abhandlung, dann wieder eine Kasuistik (1 Kor Kap. 7), endlich eine geschriebene Predigt, mitunter sogar ein Stück Psalmenpoesie (1 Kor Kap. 13). Die paulinischen Briefe sollten ja nach dem Willen des Absenders beim Gottesdienst der Gemeinde vorgelesen werden (1 Thess 5, 27). Dieses Bewußtsein beeinflußte nicht bloß den Inhalt, sondern auch Ton und Stil — um so mehr, als Paulus nicht selbst schrieb, sondern diktierte, und so die Fiktion, als spreche er zu seiner geliebten Gemeinde, leicht festhalten konnte. Das geschriebene Wort näherte sich so unwillkürlich dem gesprochenen.

Der eigenartige Charakter der paulinischen Briefe macht eine systematische Darstellung seiner Gedanken zwar schwierig, aber keineswegs unmöglich. Es findet sich nirgends ein geschlossenes System in den Briefen des Apostels, aber es sind Teile eines Systems niedergelegt. Schon die tiefgründige, logische Art des Apostels legt uns nahe, daß er über die Fundamente seiner Lehre sich klar war und ein System in sich trug, ehe er überhaupt etwas schrieb. Sollte darum der Versuch nicht berechtigt sein, die paulinische Lehre systematisch darzustellen? Wenn wir uns die jeweiligen Voraussetzungen, unter denen der Apostel geschrieben hat, klar vor Augen halten; wenn wir uns insbesondere stets fragen, ob hier der Theolog bzw. Ethiker Paulus das Wort führt, der seine Gedanken prinzipiell entwickelt, oder ob der Seelsorger spricht, der sich herabläßt zu seinen Pflegebefohlenen und sich ihren Bedürfnissen anpaßt, dann wird es möglich sein, scheinbare Widersprüche zu lösen und die ethischen Gedanken und Grundsätze des Apostels zu einem harmonischen Ganzen zu verbinden.

Erster Hauptabschnitt.

Prinzipielle Ethik.

I. Die ethischen Kräfte im Menschen und ihre anthropologische Grundlage.

1. Die sittlich-religiöse Anlage des Menschen.

Um die Prinzipien der Ethik des Apostels Paulus darzulegen, ist es vor allem notwendig, die im Menschen waltenden sittlichen Kräfte und Fähigkeiten aufzuzeigen. Um hierbei zu gesicherten Resultaten zu kommen, müssen wir die Anthropologie des Apostels wenigstens teilweise einer näheren Untersuchung unterziehen.

Die religiös-sittliche Anlage im Menschen ruht in seinem Erkenntnis- und Willensvermögen, welches Paulus mit dem Ausdruck νοῦς bezeichnet. Die Funktionen des νοῦς sind einmal das νοεῖν (Röm 1, 20 28. Eph 3, 20), dann das δοκιμάζειν (Röm 12, 2; 1, 28. Eph 5, 10). Während in der ersten Funktion der νοῦς als Erkenntnisvermögen überhaupt erscheint, so tritt er uns im δοκιμάζειν als sittliches Urteilsvermögen entgegen.

Der νοῦς als religiös-sittliches Prinzip betätigt sich durch das Erkennen Gottes (Röm 1, 20; vgl. Apg 14, 7 und 17, 26—29), sowie des Guten und Bösen. Der νοῦς hat Freude am Gesetz, da er erkennt, daß es gut ist (Röm 7, 16 22). Es besteht eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem νοῦς und dem Gesetze, insofern dieses ebenfalls geistig (πνευματικός) ist (Röm 7, 14). Alle guten Regungen des Ich im natürlichen Menschen gehen nach Röm Kap. 7 von ihm aus. Unter diesem νοῦς begreift

Paulus also auch das Willensvermögen. Insofern dem νοῦς ein intellektuelles und voluntaristisches Moment eignet, kann Paulus die Betätigung der natürlichen sittlichen Kräfte in dem Ausdruck νόμος τοῦ νοός (Röm 7, 23) zusammenfassen, welcher dem νόμος τῆς ἁμαρτίας entgegengesetzt ist[1]. Vermöge des νομός τοῦ νοός als des dem Naturgesetz bzw. dem mosaischen Gesetze entsprechenden sittlichen Strebens kann auch im natürlichen Menschen von einem μισεῖν τὴν ἁμαρτίαν und θέλειν τὸ καλόν (Röm 7, 15 16 18) die Rede sein. Mitunter führt das sittliche Streben des νοῦς auch zur guten Tat (Röm 2, 14—16). Meist reicht jedoch der natürlich gute Wille nicht aus, um die entsprechende Tat zu setzen. Dieses natürliche Wollen des Guten ist in der Regel nur eine Velleität und nicht ein Wollen des Entschlusses, dem die Tat entspringt: τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὑρίσκω (Röm 7, 18).

Wenn dem im νοῦς wohnenden religiös-sittlichen Streben zuwidergehandelt wird, so erfolgt eine Verfinsterung des νοῦς (Röm 1, 21 28); der νοῦς wird wertlos und unbrauchbar (Eph 4, 17: ἐν ματαιότητι τοῦ νοός. Röm 1, 28: εἰς ἀδόκιμον νοῦν), und seine Funktionen, die Gedanken und Überlegungen (Röm 1, 21; Eph 4, 18) sind dann, statt auf die Erfüllung des Willens Gottes gerichtet, in das Nichtige verflochten (Röm 1, 20—23. Eph 4, 17—19). Während in Röm 7, 15 der νοῦς sich gegen das verhaßte Tun aufbäumt, ist in Röm 1, 32 das sittliche Urteil bereits so weit abgestumpft, daß es sogar die Sünde an andern billigt (vgl. Eph 4, 19: ἀπηλγηκότες). So verstehen wir auch, wie Paulus von einem νοῦς τῆς σαρκός (vgl. Kol 2, 18) in der Bedeutung von „Fleischessinn" reden kann (vgl. Röm 8, 6). Der νοῦς kann so weit sich selbst untreu werden, daß er sich nicht mehr von seinem eigenen Wesen, sondern von dem Fleische bestimmen läßt. Doch läßt sich die sittliche Naturanlage im Menschen bei aller religiösen Verfinsterung des Herzens (Röm 1, 21) und bei völlig unsittlichem Wandel (Röm 1, 28 ff) nicht vollständig ertöten (Röm 1, 32)[2]. Auch die

[1] Simar 35. [2] Gloel 70.

Heiden, obwohl von den Juden als ἄνομοι betrachtet, haben ein natürliches sittliches Gesetz, insofern ihnen τὸ ἔργον τοῦ νόμου ins Herz geschrieben ist und sie somit sich selbst Gesetz sind. Dieses Naturgesetz (φύσει) stimmt im wesentlichen mit dem mosaischen Gesetz überein. So kommt es, daß auch die Heiden in einzelnen Fällen tun, was das Gesetz vorschreibt (ὅταν φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν Röm 2, 14—16).

Wie verhalten sich nun die Begriffe νοῦς und συνείδησις?[1] In Tit 1, 15 erscheinen beide Begriffe nebeneinander. Während der νοῦς die gesamte sittlich-religiöse Anlage enthält, bezieht sich die συνείδησις nur auf das sittliche Tun, insofern sie über eine vollbrachte oder eine bloß vorgestellte Tat ihr Urteil fällt[2]. Nach der Untersuchung von Kähler, welcher bei der Erklärung des neutestamentlichen Begriffs von der Profangräzität ausgeht, ist unter συνείδησις das nachfolgende Gewissensurteil[3] zu verstehen, was sich aber exegetisch nicht durchführen läßt. Wollte man auch schließlich Röm 13, 5 διὰ τὴν συνείδησιν mit „um der Gewissensbisse willen" übersetzen wegen des Parallelismus mit dem Motiv der Furcht vor der obrigkeitlichen Strafgewalt[4], so ist doch sicher 1 Kor 10, 25 27

---

[1] Sokolowski 137: „In der συνείδησις haben wir einen Begriff vor uns, welcher enger ist als der des νοῦς — was bei νοῦς als eine unter andern Funktionen auftrat, die Gewissenstätigkeit, ist bei der συνείδησις Spezialtätigkeit."

[2] Vgl. Gloel 73: „Während der νοῦς überwiegend das Tun regelt, fällt die συνείδησις über das Getane ihr Urteil." Gloel scheint bei dieser engen Fassung des Begriffs von Kähler beeinflußt zu sein. Feine (S. 119) faßt συνείδησις richtiger allgemeiner als „Mitzeugnis" oder als „das Richtertribunal im Innern des Menschen".

[3] Kähler 201. Ähnlich Sladeczek 181 zu 1 Tit 1, 5 19: „Paulus scheint das vorhergehende Gewissen nur πίστις und erst das nachfolgende συνείδησις zu nennen." Dagegen ist zu bemerken, daß πίστις hier nicht „Überzeugung", sondern „Glaube" im eigentlichen Sinn bedeutet. — Kähler begeht den Fehler, daß er in seiner Untersuchung über das Gewissen nur die Stellen ins Auge faßt, wo der Ausdruck συνείδησις vorkommt. Sladeczek scheint in den entgegengesetzten Fehler zu verfallen, wenn er die gesamte sittlich-religiöse Anlage des Menschen unter dem Titel συνείδησις behandelt (S. 167—189).

[4] Kähler 245—254.

von dem der sittlichen Tat vorausgehenden Gewissensurteil die Rede. Die Christen sollen bezüglich des Fleisches nicht nachfragen, um in ihrem Gewissen nicht beunruhigt zu werden, wenn sie erfahren, daß sie Götzenopferfleisch vor sich haben. Auch die συνείδησις ἀσθενής in 1 Kor 8, 7 ist die falsche theoretische Erkenntnis, d. h. das vorausgehende Gewissen. Während also der νοῦς die Norm des sittlichen Strebens enthält, legt die συνείδησις Zeugnis ab von der Übereinstimmung dieser Norm mit der sittlichen Tat. Der συνείδησις ist es eigentümlich, über das eigene sittliche Verhalten Zeugnis abzulegen (Röm 9, 1. 2 Kor 1, 12) und zugleich die sittliche Verpflichtung anzuerkennen (Röm 2, 15; 13, 5)[1]. Die συνείδησις ist also das sittliche Urteil, welches entsteht durch die Vergleichung des im νοῦς grundgelegten sittlichen Maßstabes mit einer vollbrachten oder auch nur vorgestellten Tat[2], womit sich naturgemäß ein Gefühl der Befriedigung oder ein drückendes Schuldbewußtsein verbindet, da der νόμος τοῦ νοὸς verpflichtenden Charakter hat[3].

Aus dieser engen Beziehung zwischen νοῦς und συνείδησις ergibt sich, daß letztere von der Beschaffenheit des ersteren abhängig ist, und daß, wie der νοῦς von dem moralischen Zustand des Individuums beeinflußt wird, so auch die συνείδησις, da diese ja nur die praktische Anwendung des νοῦς auf die einzelne sittliche Tat ist. Es gibt daher auch ein irriges Gewissen (συνείδησις ἀσθενής 1 Kor 8, 7 ff), welchem ebensowohl zu folgen ist wie dem richtigen Gewissen, solange die νόησις nicht korrigiert ist. Durch ein Zuwiderhandeln gegen eine falsche theoretische Erkenntnis wird das Gewissen befleckt (μολύνεται, 1 Kor 8, 7) und Schuld und Strafe involviert (ὁ δὲ διακρινόμενος ἐὰν φάγῃ κατακέκριται. Πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως Röm 14, 23 — καὶ ἁμαρτάνει 1 Kor 8, 11). Denn „für den, welcher etwas

[1] Cremer 308.

[2] Vgl. Bonneau 15: „La συνείδησις est un témoin, c'est ce qui la distingue du νοῦς"; Kähler 268.

[3] Zu demselben Resultat ist neuestens Rud. Steinmetz (Das Gewissen bei Paulus, in Bibl. Zeit- und Streitfragen, Gr. Lichterfelde-Berlin 1911) gekommen.

für unrein hält, für den ist es auch unrein" (Kol 14, 14). Wer einen andern durch sein eigenes sittliches Verhalten bestimmt, dieselbe Handlung zu vollbringen, obwohl sie seinem Gewissen widerstreitet, bringt dem Gewissen des andern eine Wunde bei (τύπτοντες τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν 1 Kor 8, 12)[1]. Das Gewissen ist trotz der Gleichartigkeit in wesentlichen Punkten, vermöge welcher der Apostel sein eigenes Tun und Lassen der sittlichen Beurteilung anderer unterstellen kann (2 Kor 4, 2), individuell bestimmt, so daß der einzelne nicht ohne weiteres den Maßstab seines sittlichen Bewußtseins an die freiere Handlungsweise des Nebenmenschen zu legen berechtigt ist (1 Kor 10, 29).

Statt συνείδησις gebraucht der Apostel auch einmal den Ausdruck πίστις, wo es sich um das sittliche „Vorurteil" im eigentlichen Sinne handelt. „Alles, was nicht ἐκ πίστεως, d. h. aus sicherer Überzeugung kommt, ist Sünde" (Röm 14, 23). Die eigene Überzeugung, der gute Glaube (bona fides), ist somit die unmittelbar praktische Norm für das Tun und Lassen des Einzelnen.

2. Das böse Prinzip im Menschen — ἡ ἁμαρτία.

Das dem νοῦς entgegengesetzte sittliche Prinzip im natürlichen Menschen ist „die in ihm wohnende Sünde". Unter ἡ ἁμαρτία versteht Paulus die Sünde als böses Prinzip, welches die einzelne böse Handlung — παράβασις oder παράπτωμα — im letzten Grunde bewirkt: νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία (Röm 7, 17; vgl. V. 20). Nur zweimal (1 Kor 4, 8. 2 Kor 11, 7) gebraucht Paulus ἁμαρτία ohne Artikel zur Bezeichnung einer einzelnen bösen Tat.

Die Sünde als böses Prinzip, welches alle einzelnen aktuellen Übertretungen veranlaßt, ist schon im Kinde vorhanden, aber sie ist gleichsam tot (Röm 7, 8), latent; sie ist da, aber nicht wirksam, sondern schlummernd, und tritt erst mit dem

[1] Vgl. Kähler 263—268.

erwachenden Selbstbewußtsein bzw. mit der Erkenntnis des Gesetzes in die bewußte Erscheinung (Röm 7, 7; vgl. 3, 20). Die Sünde lebt auf durch das Gesetz (ἀνέζησεν Röm 7, 9). Durch das Gebot: „Du sollst nicht begehren", gereizt, bewirkte die Sünde jegliche böse Begierde (Röm 7, 8). Die Sünde ist das Fremde (Röm 7, 17 20 23) im Menschen, welches sein Tun und Lassen zu bestimmen sucht. Der νόμος τῆς ἁμαρτίας widerstreitet dem νόμος τοῦ νοός (Röm 7, 23) und hindert ihn, seine Zustimmung zum Gesetz zur Tat zu erheben (Röm 7, 15); denn der Mensch ist verkauft unter die Sünde (Röm 7, 14), er ist ihr Gefangener (Röm 7, 23), ihr Sklave geworden (Röm 6, 17). Die Sünde ist übermächtig.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß das Wesen der Sünde nicht so fast „das Falschnehmen der Werte der Realitäten" oder „das konstant und konsequent durchgeführte ψεῦδος . . . in der sittlichen Zuordnung zu den irdischen Dingen"[1] ist, sondern die ἁμαρτία ist wesentlich Prinzip des Ungehorsams, der Auflehnung gegen die gottgesetzte sittliche Ordnung[2] (vgl. Röm 6, 19 ἀνομία). Gerade weil das äußere statutarische Gesetz als fordernder Gotteswille an den Menschen herantritt, bäumt sich die in ihm wohnende ἁμαρτία auf und reizt zur Übertretung (ὁ νόμος ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας 1 Kor 15, 56; vgl. Röm 5, 20; 7, 8 9). „Der selbstische Trieb, das Gesetz der Selbstbehauptung, wird von der Sünde zu ihrer Selbstverwirklichung verwendet."[3] Wohl ist die Täuschung ein bedeutendes Mittel der ἁμαρτία, um ihren Willen durchzusetzen

---

[1] So Sladeczek 312.

[2] Wernle (Der Christ und die Sünde bei Paulus) konstatiert drei Betrachtungsweisen der Sünde bei Paulus: 1. Die Sünde als kultisches Vergehen (Lasterkataloge S. 133), 2. als Sinnlichkeit (Röm Kap. 7; S. 135), 3. als Selbstsucht und meint, „auf eine Definition läßt sich der Begriff der Sünde bei Paulus nicht bringen" (S. 136). Diese drei Wesensbestimmungen der Sünde lassen sich aber auf die Definition der Sünde als Widerspruch gegen die göttliche Weltordnung reduzieren. Wie ἀνομία, so erscheint auch ἀσέβεια und ἀδικία wesentlich als oppositionelles Verhalten gegen Gott und seine Ordnung (s. bes. Röm 1, 18).

[3] Junker 1. Tl 272.

(ἐξηπάτησέν με Röm 7, 11), aber sie selbst ist wesentlich voluntaristischer, nicht intellektueller Natur.

Dieselbe Wesensbestimmung ergibt sich, wenn wir nach dem Ursprung des bösen Prinzips im Menschen fragen. Der Apostel Paulus ist der einzige neutestamentliche Schriftsteller, welcher nicht nur die allgemeine Sündhaftigkeit betont, sondern auch die gemeinsame Quelle aufzeigt. Der Ursprung des Sündenprinzips im Menschen ist die erste menschliche Tat des Ungehorsams gegen Gott (παράπτωμα, παράβασις Röm 5, 14 15; παρακοή Röm 5, 19), welche Adam, der Stammvater des Menschengeschlechtes, vollbracht hat[1]. „Durch einen Menschen kam die Sünde in die Welt", und alle Menschen nehmen teil an der Schuld und den Folgen dieser ersten Sünde deshalb, weil alle gesündigt haben (ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι πάντες ἥμαρτον Röm 5, 12[2]; vgl. 5, 15 17 21). Durch den Ungehorsam Adams wurden alle Menschen als seine Nachkommen zu Sündern gemacht (Röm 5, 19) und sind deshalb von Natur Kinder des göttlichen Zornes (τέκνα φύσει ὀργῆς Eph 2, 3). „Adams entscheidende Übertretung . . . eignet sich allen und jedem als solche an, setzt sich ihm mithin als Ungehorsam (V. 14) an und ein, und so hat jeder die Sünde als Prinzip des Ungehorsams und des Abfalls in sich wohnend."[3]

Die Sünde als böses Prinzip (ἡ ἁμαρτία) deckt sich also mit unserem Begriff der Erbsünde einschließlich ihrer Folgen. Der Apostel faßt die Folgen mit der Ursache zu einem organischen Ganzen zusammen. Er schildert sodann die Lebensäußerungen der Erbsünde so, wie wir die Konkupiszenz darzustellen gewohnt sind. Er gebraucht aber nie ἁμαρτία für die Konkupiszenz allein. Will er die Konkupiszenz für sich

[1] Die Erzählung des Sündenfalls lesen wir in 2 Kor 11, 3 und 1 Tit 2, 14.

[2] Während Aberle noch (Exegetische Studien über Röm 5, 12—14, in Tüb. Quartalschr. 1854, 453—470, speziell 461 ff) den Nachweis zu erbringen suchte, ἐφ' ᾧ sei soviel als ἐπὶ Ἀδάμ, und demnach übersetzte: „in welchem (Adam) alle gesündigt hatten, wird heute allgemein ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι = „weil" erklärt (s. Prat I 296, Anm. B).

[3] F. X. Reithmayr, Kommentar zum Brief an die Römer, Regensburg 1845, 362.

bezeichnen, so spricht er von den „Lüsten“, welche die Erbsünde ins Leben gerufen hat (Röm 7, 8), oder von dem „andern Gesetz“ in den Gliedern, welches gegen das Gesetz des Geistes kämpft (Röm 7, 23).

Auf eine weitere bedeutungsvolle Eigenheit ist hinzuweisen. Der Apostel leitet nur da die Konkupiszenz von der Erbsünde her, wo es sich um Unerlöste handelt, wo also die Konkupiszenz mit ihrer primären Quelle, der Erbsünde, noch in organischem Zusammenhang steht. Wo die Erbsünde getilgt ist, wie beim Christen, wird die Konkupiszenz auf das Fleisch zurückgeführt, in welchem einst die Erbsünde gewohnt hatte.

3. Die σάρξ.

Die σάρξ konstituiert mit dem νοῦς das Wesen des Menschen und bedeutet in diesem Sinne die sinnliche Seite der menschlichen Natur, steht also für σῶμα. Doch wird kaum ein Ausdruck bei Paulus in so verschiedener Bedeutung gebraucht wie σάρξ. Einmal heißt σάρξ im physischen Sinne „Fleisch“ im Gegensatz zu andern Bestandteilen des menschlichen Körpers wie αἷμα und ὀστέα (1 Kor 15, 50). Stets ist aber das beseelte Fleisch gemeint. Entweicht die Seele, so bleibt κρέας zurück (1 Kor 8, 13)[1]. Das Adjektiv zu σάρξ in diesem Sinn ist σάρκινος (2 Kor 3, 3). Infolge des Gebrauchs der pars pro toto kommt σάρξ zu der Bedeutung der Leibessubstanz (1 Kor 15, 39)[2], des menschlichen Leibes, des leiblichen Lebens, des Menschen überhaupt. Der Apostel spricht von einer leiblichen Abstammung als einer solchen κατὰ σάρκα (Röm 1, 3; 9, 5). Dementsprechend stellt er die Zugehörigkeit zu einer Nation als durch die σάρξ vermittelt dar (Röm 9, 3; 11, 14. 1 Kor 10, 18: Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα). Das leibliche irdische Leben ist dem Apostel ein „Wandeln im Fleische“ (2 Kor 10, 3. Tit 2, 10). Im Anschluß an das Alte Testament spricht er vom Menschen als der σάρξ schlecht-

[1] Vgl. Junker 37.

[2] Auch den Tieren eignet die σάρξ. Dagegen hat die Pflanze ein σῶμα und keine σάρξ (1 Kor 15, 37 f).

hin, indem er statt πᾶς ἄνθρωπος den Ausdruck πᾶσα σάρξ gebraucht (Gal 2, 16. Röm 3, 20. 1 Kor 1, 29)[1].

Bereits das letzte Stadium der Entwicklung des physischen σάρξ-Begriffes erklärt sich aus dem religiös-sittlichen Abstand des Menschen von Gott. Daher ist der Schritt zu den verschiedenen metaphorischen Bedeutungen nicht mehr groß. Zunächst gebraucht der Apostel den Ausdruck σάρξ in figürlichem Sinn zur Bezeichnung des Äußern, Sinnlichen im Gegensatz zum Innern, Ethischen. Der Beschneidung am Fleische steht die am Geiste gegenüber (Kol 2, 28 29), letztere ist die wahre, innere Beschneidung, welche nicht ihr Vertrauen auf das Fleisch setzt (Phil 3, 3: ἐν σαρκὶ πεποιθότες). Wenn Paulus von der Beurteilung eines Menschen (2 Kor 5, 16) und von einem Rühmen κατὰ σάρκα (2 Kor 11, 18), oder von einem Streben nach Ansehen ἐν σαρκί (Gal 6, 12; vgl. V. 13) redet, so hat er immer äußere Eigenschaften im Gegensatz zu inneren, ethischen im Auge. Derselben Ausdrucksweise bedient sich der Apostel, wenn er den Unterschied zwischen dem Natürlichen, Irdischen und dem Übernatürlichen bezeichnen will. Es gibt eine Abstammung von Abraham κατὰ σάρκα und eine solche κατ' ἐπαγγελίαν, aber nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung (Röm 4, 1 2; 9, 8). Will der Apostel die natürliche Weltweisheit der übernatürlichen Wahrheit und Gnade gegenüberstellen, so spricht er von σοφοὶ κατὰ σάρκα (1 Kor 1, 26), ja geradezu von einer σοφία σαρκική (2 Kor 1, 12). Ebenso redet der Apostel von ὅπλα σαρκικά im Gegensatz zu solchen, welche stark sind bei Gott (2 Kor 10, 4; vgl. V. 3). Den Galatern wirft er vor, daß sie im Geiste angefangen haben und nun im Fleische enden wollen, insofern sie zum Glauben noch die Gesetzesgerechtigkeit beifügen wollen (Gal 3, 3).

Schon die bisher angeführten Bedeutungen von σάρξ weisen auf die endliche Beschränktheit und sittliche Schwäche der

[1] Diese Entwicklung des ursprünglichen σάρξ-Begriffes ist nicht genuin paulinisch, sondern ist bereits im Alten Testament vorhanden. Siehe den genauen Nachweis bei Wendt 1 ff.

Fleischesnatur hin. An vielen Stellen aber erscheint die σάρξ als Sitz und Werkzeug der Sünde, ja geradezu als das dem πνεῦμα entgegengesetzte böse sittliche Prinzip[1]. Die Sünde wohnt nicht nur im Fleisch (Röm 7, 18; vgl. mit V. 20), in den Gliedern des Leibes (V. 23), und der Mensch diente nicht nur mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde (V. 25), sondern das Fleisch selbst ist es, welches gelüstet wider den Geist (Gal 5, 17) und dessen Denken auf das Widergöttliche gerichtet ist (Röm 8, 7) und welchem die Leidenschaften und Begierden eignen (Gal 5, 24. Eph 2, 3)[2]. So verstehen wir, wie dem physischen εἶναι ἐν σαρκί das moralische εἶναι ἐν σαρκί entspricht, welches dem Wohlgefallen Gottes entgegengesetzt ist (Röm 8, 8). Wer so im Fleische zu Hause ist, der geht auf in den Lüsten des Fleisches, er lebt nach dem Fleische, κατὰ σάρκα (Kol 8, 5 13); das gotteswidrige Fleisch bestimmt sein Handeln. Die σάρξ ist damit deutlich als ethisches Prinzip gekennzeichnet, welches die einzelnen bösen Akte veranlaßt. Es ist aber durchaus nicht bloß Prinzip der Sinnlichkeitssünde, sondern auch der sog. Geistessünden. Der Apostel bezeichnet alle Fehler und Laster von der Unzucht bis zum geistlichen Hochmut als ἔργα τῆς σαρκός (Gal 5, 19—21. Kol 2, 23; vgl. Gal 5, 13). Es werden ausdrücklich verschiedene Geistessünden auf die σάρξ zurückgeführt, z. B. Röm 13, 13: ἔρις und ζῆλος, und 1 Kor 3, 3 werden die Korinther σαρκικοί genannt wegen ihres Parteiwesens.

Daraus wurde nun, besonders von der Baurschen Schule (Holsten, Lüdemann, Clemen, Weizsäcker, auch Holtzmann), der Schluß gezogen, daß die σάρξ das Sinnlichsein an sich und ursprüngliches Prinzip des Bösen sei[3]. Der relative und

[1] Sokolowski (S. 114) gibt in Form einer Tabelle einen trefflichen Überblick über den Gegensatz zwischen σάρξ und πνεῦμα.

[2] Vgl. Gloel 26.

[3] Holsten, Zum Evangelium des Paulus und Petrus 403: „Die σάρξ ist in der ἐπιθυμία Prinzip des Bösen und das Böse selbst.“ — Ähnlich Lüdemann 57. — Clemen, Die christliche Lehre von der Sünde 179: Die Sünde kam durch den Fall Adams in die Welt, aber diese Lehre tritt vollständig zurück gegen die Ableitung der Sünde von der σάρξ. —

historisch gewordene sittliche Dualismus im Menschen wurde zu einem absoluten und ursprünglichen gestempelt, wie ihn die griechische Philosophie lehrte. Die Konsequenz davon ist die lutherische Lehre: „der Mensch ist determiniert zur Sünde“ [1] und ferner: „Gott selbst ist der Veranstalter der Sünde“ [2], insofern er die σάρξ geschaffen hat. Zum Beweise dieses Dualismus wird auf Röm 7, 14 ff hingewiesen, wo Paulus die Erzählung vom Sündenfall der ersten Menschen zur Schilderung der Entstehung der Sünde in sich selbst und dem Menschen überhaupt benutze [3] — eine Auffassung, die ganz und gar unbeweisbar und heute auch so ziemlich aufgegeben ist. Paulus schildert vielmehr in Röm Kap. 7 das Bewußtwerden der Sünde bei der Erkenntnis des Gebotes mit dem Erwachen der Vernunft, wie es sich in seiner Kindheit und bei jedem unerlösten Menschen abgespielt hat und noch abspielt. Um sodann dem Gewicht der vielen Stellen, welche von einer Heiligung des σῶμα sprechen, zu entgehen, wird behauptet, σάρξ werde nie für σῶμα gebraucht [4], und letzteres als Formbegriff sei sittlich indifferent und daher einer Heiligung fähig, während die substantiell böse σάρξ sich nicht verändere [5]. Gegen erstere Behauptung genügt es, auf Kol 2, 5 zu verweisen, wo der Apostel seine Abwesenheit dem Leibe nach durch den Ausdruck: ἐν σαρκὶ ἄπειμι bezeichnet. Daß sodann

Holtzmann, Die paulinische Christologie 286 ff: „Sünde ist notwendige inhärierende Qualität der σάρξ.“ — Pfleiderer: Auf der einen Seite werde die Sünde bei Paulus aus dem Falle Adams hergeleitet (S. 36—47), auf der andern Seite sei die σάρξ das Prinzip der Sünde (S. 46), so daß „die aller sündigen Aktualität zu Grunde liegende Sündenpotenz ebensowohl ἁμαρτία als σάρξ heißen kann“ (S. 60). Diese beiden einander widersprechenden Theorien stehen bei Paulus unausgeglichen nebeneinander (S. 46). — Ebenso konstatiert Clemen (S. 215) einen unlösbaren Widerspruch über den Ursprung der Sünde bei Paulus.

[1] Holsten, Zum Evangelium des Paulus und Petrus 403.

[2] Clemen, Die christliche Lehre von der Sünde 215.

[3] Ebd. 211. Ebenso neuerdings noch Feine 132 ff und Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theol. II 42. — Speziell Feine wird treffend widerlegt von Junker 48 ff.

[4] Z. B. Lüdemann 10. [5] Ebd. 57.

die Sünde nicht bloß zur σάρξ, sondern auch zum σῶμα in inniger Beziehung steht, ergibt sich an sich schon aus der Unmöglichkeit einer realen Trennung zwischen den Begriffen σάρξ und σῶμα, sodann ersehen wir es auch aus Ausdrücken wie: σῶμα τῆς ἁμαρτίας (Röm 6, 6), welchem σὰρξ ἁμαρτίας entspricht (8, 3), oder θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος (8, 13)[1]. Wie der σάρξ, so werden auch dem σῶμα die ἐπιθυμίαι beigelegt (6, 12; vgl. 7, 23).

Nachdem wir die Beweismomente, welche für eine wesenhafte und ursprünglich böse σάρξ angeführt werden, entwertet haben, gilt es, den positiven Beweis dafür zu erbringen, daß die σάρξ ursprünglich und wesenhaft indifferent ist und erst durch Adams Fall böse geworden ist, weshalb die σάρξ von ihrer sündhaften Qualität auch wieder gelöst werden kann[2]. Hierher gehören einmal alle Aussprüche Pauli, welche über die Heiligung des Fleisches oder des Leibes handeln, die undenkbar wären, wenn die σάρξ substantiell bös wäre. Der Apostel mahnt die Korinther: „So wollen wir uns reinigen von jeder Befleckung des Fleisches und Geistes“ (2 Kor 7, 1). Denn auch „die Leiber sollen zu einem lebendigen, heiligen, Gott wohlgefälligen Opfer dargebracht werden“ (Röm 12, 1). „Der Leib ist nicht der Unzucht, sondern dem Herrn, und der Herr dem Leibe“ (1 Kor 6, 13). Und der Apostel ist sich wohl bewußt, daß das Leben im Fleische für ihn „Frucht des Wirkens bedeuten kann“ (Phil 1, 22). Ein weiterer Beweisgrund ergibt sich daraus, daß Christus, obwohl wahrer Mensch mit Fleisch und Blut, die Sünde nicht kannte (2 Kor

[1] Vgl. auch Röm 7, 23 und 6, 12.

[2] Diese Ansicht wird protestantischerseits von Gloel (S. 45 ff) und Junker (S. 43 ff) vertreten. Jakoby (S. 266) gesteht zuvor: „Das Fleisch als solches ist nicht sündig“, legt aber zu wenig Nachdruck auf die Beziehung der ἁμαρτία als Erbsünde zur σάρξ, so daß er (S. 264) doch wieder erklären kann: „Die Sünde hat ihren Entstehungsgrund in der materiellen Körperlichkeit des Menschen; nicht als ob die leiblichen Begehrungen an sich Sünde wären, sondern weil dieselben die Herrschaft beanspruchen, bilden sie den Ausgangspunkt der Sünde.“ Wie der Mensch aber dazu kommt, die ursprüngliche Ordnung umzustoßen, erklärt Jakoby nicht.

5, 21). Gott schickte seinen Sohn nur ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde, d. h. in einem, dem menschlichen Sündenkörper zwar ähnlichen, aber nicht selbst sündhaften Körper. Eben weil die σάρξ Christi sündelos war, konnte Gott am Fleische seines Sohnes als dem Stellvertreter und Repräsentanten des Menschengeschlechtes die ἁμαρτία im Menschen verurteilen (Röm 8, 3; vgl. Phil 2, 7)[1].

Wie kann nun Paulus das Fleisch neben der Erbsünde als Quelle alles Bösen bezeichnen? Die σάρξ als sinnliche Naturseite des Menschen kann ohne Rücksicht auf Höheres ihren wesenseigenen Trieben folgen, und seit dem Vorgange Adams neigt sie zu dieser rücksichtslosen, sündhaften Einseitigkeit. Die ἁμαρτία als das jedem Menschen erblich anhaftende böse Prinzip hat die ursprüngliche Harmonie zwischen Geist und Fleisch gestört und die naturgemäße Ordnung umgekehrt, indem sie sich des niederen Teiles der menschlichen Natur bemächtigt hat, um ihn zum Kampf gegen den höheren Teil aufzurufen. Die ἁμαρτία und die σάρξ vereinigen sich zur Konkupiszenz, zur unordentlichen Begierlichkeit. Diese bezeichnet der Apostel mit dem νόμος ἕτερος, welcher dem νόμος τοῦ νοός widerstreitet (Röm 7, 23)[2]. Wegen dieser engen Beziehung zwischen Fleisch und Erbsünde kann der Apostel bald die ἁμαρτία bald die σάρξ als Quelle des Bösen bezeichnen. Die Erbsünde ist die primäre, das Fleisch die sekundäre Ursache. Beide macht der Apostel als Sündenquellen namhaft beim unerlösten Menschen; beim erlösten Christen, in welchem die Erbsünde getilgt ist, führt er Versuchung und Sünde auf das Fleisch allein zurück.

---

[1] Gegen Holsten, Lüdemann, Pfleiderer, welche κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί = „er verurteilte die im Fleische befindliche Sünde Christi", übersetzen und daraus beweisen wollen, daß die σάρξ objektiv und habituell sündhaft sei (vgl. Gloel 47). Das πνεῦμα in Christus habe es zwar zu einer Spannung zwischen Geist und Fleisch kommen lassen, aber nie zu einem Bruch (so Holtzmann, Die paul. Christologie 286). Diese Übersetzung ist schon deshalb unrichtig, weil es dann τὴν ἁμαρτίαν τὴν ἐν τῇ σαρκί heißen müßte.

[2] Exegetischer Nachweis der Unterschiedenheit von νόμος ἕτερος und νόμος τῆς ἁμαρτίας s. Reithmayr, Römerbrief 361.

Wie haben wir es nun näherhin zu verstehen, daß Paulus beim Christen alle Versuchung und alle sündhafte Tat, auch die, welche wir als Geistessünde zu bezeichnen pflegen, aus der σάρξ als ihrer Quelle herleitet? Wie kann er Christen fleischlich nennen, auch da, wo es sich um keine Fleischessünde, sondern um Streit und Eifersucht handelt? (1 Kor 3,3)[1].

Verschiedene Erklärungsmöglichkeiten sind denkbar je nach der Begriffsbestimmung von σάρξ.

1. σάρξ = verderbte Menschennatur (einschließlich der Geistesfähigkeiten) oder abstrakt = Konkupiszenz für sich allein[2]. Aus σάρξ in diesen übertragenen Bedeutungen könnte man ohne Schwierigkeiten alle Sünden ableiten.

2. σάρξ = sinnliche Seite der menschlichen Natur, die auch nach getilgter Erbsünde ihre wesenseigenen Stimmungen und Strebungen behält. Die Ableitung der Sünden aus dem sinnlichen, tierischen Bestandteil des menschlichen Wesens kann wiederum auf zweifache Weise erklärt werden.

a) Die Sünden werden Werke des Fleisches genannt nach ihrer hauptsächlichsten und offensichtlichsten Quelle, die auch an den Unordnungen der geistigen Fähigkeiten ihren Anteil hat[3].

b) Die sittliche Entartung des Erlösten entsteht dadurch, daß dieser, statt sich ganz dem πνεῦμα hinzugeben und von ihm sich leiten zu lassen, der konkupiszenten sinnlichen Natur Einfluß auf sein Denken und Wollen gestattet. Der in eine übernatürliche Seinssphäre erhobene Geist käme aus eigener Initiative nicht zur Sünde, da ja schon die natürlichen höheren Geistesvermögen (νοῦς) der Sünde abhold sind und dem Willen Gottes zuneigen. Aber dadurch, daß der Gerechtfertigte seiner

[1] Es ist bezeichnend, daß der Apostel sowohl sich selbst (Röm 7, 14) als die Korinther vor der Rechtfertigung σάρκινος (carneus) nannte; als die Korinther nach der Taufe in Sünde fielen, wurden sie σαρκικός (carnalis) genannt. — Anders Prat I 328; nach ihm sind beide Ausdrücke synonym.

[2] Vgl. Abt 10: σάρξ = tendance mauvaise dans l'homme.

[3] So Prat I 324.

tierischen Natur nachgebend nicht mehr so liebevoll hinhorcht auf die Eingebungen und Anregungen seines πνεῦμα, lockert er die Verbindung seiner höheren Fähigkeiten mit dem Geiste Christi, er vermindert seine pneumatische Qualität, er schwächt seine übernatürliche Licht- und Kraftquelle und so disponiert er seinen Geist zu Sünden und Lastern.

Die erste Erklärung muß ausscheiden, weil der übertragene σάρξ-Begriff bei Paulus nicht nachweisbar ist; vielmehr, wie bereits dargetan, wechselt der Apostel öfter zwischen Fleisch und Leib, er gebraucht also beide Begriffe so gut wie synonym[1]. Es kann also nur die zweite Begriffsbestimmung in Betracht kommen. Fleisch bezeichnet den materiellen Organismus des Menschen. Dabei scheint mir die Erklärung b den Vorzug zu verdienen, da die Auffassung des Fleisches als einzig primäre (der Wille des Menschen ist sekundäre Ursache) Ursache des sittlichen Niedergangs des Gerechtfertigten der konsequent durchgeführten Sprechweise des Apostels besser gerecht wird als die Auffassung des Fleisches als bedeutendste und offensichtlichste Ursache. Im letzteren Fall hätten wir eine Metonymie vor uns, und zwar eine Benennung „a potiori", während Paulus keinen Anhalt bietet, von dem strengen Wortsinn abzuweichen. Zudem wahrt nur die Erklärung b voll und ganz die deutliche Beziehung der σάρξ- zur πνεῦμα-Lehre. Die Gnadenerfahrung des Apostels und die daraus geschöpfte Gnadenlehre waren von entscheidendem Einfluß für die nähere Bestimmung der Rolle, welche der Apostel dem materiellen Organismus im sittlichen Leben der Christen zuschreibt.

Fragt man nach der Genesis der paulinischen σάρξ-Lehre, so ist zu antworten: Der Apostel hat weder aus dem Dualismus der griechischen Philosophie noch aus den rabbinischen Erörterungen über den „Jezer hara", über den bösen Trieb geschöpft, vielmehr hat er den bereits im Alten Testamente vorhandenen Gegensatz zwischen Fleisch und Geist nach der

[1] Vgl. Prat I 323.

ethischen Seite verschärft und psychologisch vertieft, und zwar auf Grund seiner eigenen Erfahrung[1].

4. Das πνεῦμα.

Paulus gebraucht den Ausdruck πνεῦμα vor allem zur Bezeichnung des Geistes Gottes[2], des Geistes Christi[3], des Heiligen Geistes[4]; πνεῦμα bezeichnet also in erster Linie die göttliche Wesenssubstanz. Das göttliche πνεῦμα ist zunächst ein transzendentes, es geht aber in den Christen ein und wohnt in ihm[5]. Schon dieser Sprachgebrauch legt es nahe, auch da, wo der Apostel von einem dem Menschen eignenden πνεῦμα redet, dasselbe nicht als das natürlich-menschliche Innenleben, als den ἔσω ἄνθρωπος schlechthin[6] aufzufassen, sondern als ein irgendwie göttlich bestimmtes Lebensprinzip im Menschen[7].

---

[1] Vgl. Junker 76 f.

[2] Röm 8, 9 11 14. 1 Kor 2, 10 14; 3, 16; 6, 11; 7, 40; 12, 3. 2 Kor 3, 3.

[3] Röm 8, 9. 2 Kor 3, 17. Gal 4, 6.

[4] Röm 5, 5; 9, 1; 14, 17; 15, 13 16 19. 1 Kor 6, 19; 12, 3. 2 Kor 6, 6; 13, 13.

[5] Röm 8, 10 11; 5, 5. 1 Kor 6, 19; 14, 2 12 14 15 16. Gal 6, 18.

[6] So Sokolowski 145 147 und Ernesti 18: „Die gottverwandte Seite des menschlichen Naturorganismus ist der Geist, das πνεῦμα.“ „Wenn Paulus die vernünftige sittliche Natur des Menschen, den ‚inwendigen Menschen‘ nach seinem tiefsten Lebensgrunde bezeichnen will . . . so nennt er sie πνεῦμα.“ — Sladeczek 69: πνεῦμα = נְשָׁמָה = Geistseele zur Bezeichnung des Lebensprinzips. Er geht hierbei von 1 Kor 15, 45 aus. Anstatt nämlich aus dem Ausdruck ψυχὴ ζῶσα die ψυχή als natürliches Lebensprinzip zu entnehmen, greift er auf die angezogene Stelle Gn 2, 7 zurück, um aus dem von Paulus nicht zitierten (!) וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים als das Lebensprinzip נְשָׁמָה zu erschließen. Allein an dieser Stelle kann „der Odem des Lebens“ zum mindesten ebensogut die transzendente Lebensursache (causa prima) und die ψυχή das immanente Lebensprinzip (causa secunda) bezeichnen. Sodann hat die Auffassung der ψυχή lediglich = der Atmende (S. 69), das Atmen (S. 70), das Lebendigsein (S. 79) oder gar: Der Sinnlichseiende, das Sinnlichsein (S. 71) die gesamte Tradition gegen sich und ist auch exegetisch undurchführbar. Sladeczek macht vergebliche Versuche, Stellen wie Apg 20, 10; Röm 2, 9; 2 Kor 12, 15 nach seinem Sinn zu deuten, um sich dagegen zu verwahren, daß man ψυχή mit der gefälschten Marke „Seele“ bezeichne.

[7] So Cremer 670; Pfleiderer 200.

Der abgewiesenen Auffassung steht schroff gegenüber die Behauptung, Paulus gebrauche πνεῦμα eigentlich nur von dem den Christen verliehenen göttlichen Geist. Wo Paulus deutlich von einem menschlichen πνεῦμα rede, lehne er sich an den populären Sprachgebrauch an[1]. Jede dieser beiden extremen und protestantischerseits mit Hartnäckigkeit verfochtenen Ansichten hat etwas Richtiges an sich. Die erste macht mit Recht geltend, daß πνεῦμα oft[2] als konstitutiver Faktor des menschlichen Wesens erscheint. Die zweite hat ebenso recht, wenn sie betont, daß es sich fast immer um ein πνεῦμα als Organ des religiösen bzw. sittlichen Lebens seines Besitzers handelt[3], und daß an all diesen Stellen „vom Geist als einem solchen die Rede ist, welcher Christen eignet“[4]. Selbst Sokolowski, obwohl Vertreter eines natürlichen menschlichen πνεῦμα, muß diese beiden Tatsachen zugeben.

Sowohl der Tatsache nun, daß πνεῦμα als Element des menschlichen Wesens erscheint, als der andern, daß das πνεῦμα speziell dem Christen eignet, wird die von katholischen Gelehrten vertretene Auffassung gerecht, nach welcher πνεῦμα „die sittliche Erkenntnis- und Willenskraft des Menschen (νοῦς) in ihrer übernatürlichen Verbindung mit dem göttlichen Geist“ ist[5] (Röm 8, 9 11 16). Das menschliche πνεῦμα ist also der in eine übernatürliche Seinssphäre erhobene νοῦς. Dieser als der Träger der religiös-sittlichen Anlage des natürlichen Menschen blieb auch nach dem Sündenfall zurück und bildete den Anknüpfungspunkt für die Erlösungsgnade[6]. Es

[1] So Holsten 390—392 und Bernhard Weiß 252, A. 8.

[2] 1 Kor 5, 3 4 5; 14, 14 f. Kol 2, 5. 1 Kor 7, 34; 16, 18. 2 Kor 2, 13; 7, 13. Röm 1, 9; 8, 10 16; 12, 11. Gal 6, 18. Phil 4, 23. Phm V. 25. 2 Tim 4, 22.

[3] Sokolowski 142. [4] Ebd. 143.

[5] Simar 41. Vgl. Cornely (Cursus scripturae sacrae II 3, Paris. 1892, 579) zu Gal 5, 16: „πνεῦμα bezeichnet den höheren Teil der menschlichen Natur, insofern er mit der heiligmachenden Gnade ausgerüstet und mit dem ihm einwohnenden Heiligen Geist vereinigt das Prinzip der übernatürlichen Handlungen ist.“ Ebenso Prat II 99.

[6] Vgl. Bisping (Exegetisches Handbuch zu den Briefen des Apostels Paulus II, Münster 1857) zu Gal 5, 16 ff.

ist unverkennbar, daß Paulus immer da, wo er beim natürlichen, d. h. nicht gerechtfertigten Menschen νοῦς gebraucht, beim Gerechtfertigten πνεῦμα setzt. Ebenso konsequent wie der Apostel in Röm Kap. 1 und 7 alle religiöse Erkenntnis und jedes sittliche Streben und Kämpfen des Heiden und nicht gerechtfertigten Juden auf den νοῦς zurückführt, der sich gegen Fleisch und Sünde wehrt, leitet er die religiöse Erkenntnis und das sittlich gute Wollen und Tun des gerechtfertigten Christen in Röm Kap. 8 vom πνεῦμα her. Der scharfe Einschnitt zwischen Röm Kap. 7 und 8 läßt sich nicht mit dem Hinweis darauf, „daß die Grenzen der einzelnen psychologischen Begriffe bei Paulus fließend sind“[1], befriedigend erklären. Während der Apostel Röm 7, 25 schmerzlich bekennt: τῷ μὲν νοὶ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας, indem er auf seinen Zustand vor der Rechtfertigung reflektiert, erklärt er Röm 1, 9 als Erlöster in freudigem Hochgefühl: τῷ θεῷ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου, ohne jene Einschränkung hinzuzusetzen. Wie in den Nichtgerechtfertigten der νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν dem νόμος τοῦ νοός widerstreitet (Röm 7, 23), gelüstet im Christen die σάρξ wider das πνεῦμα (Gal 5, 17). Daraus geht deutlich hervor, daß πνεῦμα von νοῦς nur insofern unterschieden ist, als das πνεῦμα eine göttliche Qualität besitzt, welche die natürliche moralische Gottesverwandtschaft des νοῦς wesentlich übersteigt[2]. „Der Geist des Christen nimmt die Art des göttlichen Geistes an, so daß des Christen eigener Geist dem göttlichen Geiste verwandt wird.“[3] Durch die mystische Vereinigung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen wird der Mensch πνευματικός und besitzt als solcher hohe religiöse Erkenntnis (1 Kor 2, 14 15; 3, 1) und sittliche Tatkraft (Gal 6, 1. Röm Kap. 8). Das πνεῦμα ist das Prinzip aller Tugenden (Gal 5, 22 23: καρπὸς τοῦ πνεύματος).

[1] Gloel 81.

[2] Vgl. Rademacher 89: „Die Teilnahme an der göttlichen Natur ist weder eine substantielle noch eine bloß moralische, sondern eine physisch-akzidentelle.“ Das ist die richtige begriffliche Formel für das menschliches Erkennen übersteigende Geheimnis.

[3] Jakoby 302.

Die Einwände, welche gegen die Auffassung des πνεῦμα als etwas, „was den gegenwärtigen Stand des Christen von einem früheren vorchristlichen unterscheidet“ [1], neuestens wieder von Sokolowski und Junker gemacht werden, verlieren jede Berechtigung, wenn festgehalten wird, daß νοῦς und πνεῦμα nicht physisch verschiedene oder getrennte Prinzipien im Menschen bezeichnen, sondern das eine geistige Prinzip nach verschiedenen religiösen und sittlichen Zuständen und Tätigkeiten [2]. Nur an einer Stelle (1 Kor 2, 11) nennt der Apostel den menschlichen Geist in abstracto πνεῦμα, ohne daß hierbei die ethische Bestimmtheit irgendwie in Betracht zu kommen scheint. Allein hier legte sich der Gebrauch von πνεῦμα statt νοῦς schon wegen des Parallelismus mit dem πνεῦμα θεοῦ nahe, welches das Göttliche erkennt, wie das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου das Menschliche. Dabei ist noch zu beachten, daß Paulus die Erkenntnis des ἄνθρωπος ψυχικός in 1 Kor 2, 14 u. 15 sehr gering wertet, so daß nur der einer wahren Selbsterkenntnis und einer richtigen Beurteilung der menschlichen Verhältnisse fähig sein kann, der das πνεῦμα besitzt und deshalb πνευματικός ist [3]. Wenn weiter gegen unsere Auffassung 1 Kor 5, 3 4 und Kol 2, 5 angeführt werden, wo Paulus seine geistige Anwesenheit als ein παρεῖναι τῷ πνεύματι bezeichnet, so ist diese Ausdrucksweise vollauf verständlich, wenn man bedenkt, daß es sich um einen Christen handelt, der sich in seiner geistigen Anwesenheit christlich, ja sogar apostolisch betätigt [4]: Auch

[1] So Sokolowski 143 ff; Junker bes. 146; Gloel 75 ff.

[2] Weiß, Holsten, auch Pfleiderer (S. 200) fassen das πνεῦμα teils konkret als den göttlichen Geist teils abstrakt als das neue Geistesleben. Und dagegen wendet sich die Opposition von Gloel und Sokolowski mit gewissem Recht.

[3] Gegen Gloel 73. Gloel gibt selbst zu, daß der νοῦς des Menschen „geschwächt, ja verkehrt“ ist (S. 79).

[4] Sowohl 1 Kor 5, 3 4 als Kol 2, 5 handelt es sich um eine geistige Anwesenheit des Apostels, welche die pneumatische Qualität seines Geistes deutlich erkennen läßt. Im Kolosserbrief besteht die geistige Anwesenheit darin, daß er aus der Ferne mit freudigem Interesse den religiös-sittlichen Hochstand der Gemeinde wahrnimmt. — Im Korintherbrief hat die geistige Anwesenheit des Apostels den Zweck, den Blutschänder aus

die Stellen machen keine Schwierigkeiten, bei welchen von einer Heiligung nach σῶμα und πνεῦμα die Rede ist (1 Kor 7, 34. 1 Thess 5, 23[1]) oder von einer Reinigung von jeder Befleckung σαρκὸς καὶ πνεύματος (2 Kor 7, 1). Denn auch der in den übernatürlichen Gnadenstand erhobene Geist des Menschen ist einer Befleckung zugänglich, wie anderseits der Gnadencharakter des πνεῦμα einer steten Steigerung fähig und bedürftig ist (vgl. Eph 4, 23: ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν). Das zeigt sich besonders auch bei den Segenswünschen, die der Apostel mit Vorliebe an das πνεῦμα richtet (Gal 6, 18. Phil 4, 23. Phm V. 25. 2 Tim 4, 22). Daß der Apostel den Blutschänder in Korinth (1 Kor 5, 5) Satan übergibt zur Vernichtung des Fleisches, damit das πνεῦμα gerettet werde, streitet ebenfalls nicht dagegen. Denn der Geist des Menschen wird eben als πνεῦμα, d. h. als im Stande der Gnade befindlich, gerettet, wenn auch der Blutschänder momentan den Gnadenstand nicht besaß. Wir ersehen aus dem Gesagten, daß man nicht einmal auf den populären Sprachgebrauch, wonach πνεῦμα den Geist des Menschen überhaupt bezeichnet, zurückgreifen muß, um die gegen unsere Auffassung angeführten Stellen zu erklären[2].

---

der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen — gewiß ein religiös-sittlicher Akt von großer Tragweite und deshalb Ausfluß des übernatürlich bestimmten πνεῦμα, näherhin der Gnade des Apostolates (Röm 12, 5). πνεῦμα ist demnach an beiden Stellen nicht „rein psychologische", sondern auch „ethische Größe" (gegen Bachmann, 1. Korintherbrief, in Zahns Handkommentar zum N. T., Leipzig 1909, 290, A. 1).

[1] 1 Thess 5, 23 lautet scheinbar trichotomisch, allein der sonstige Sprachgebrauch beweist, daß ψυχή von πνεῦμα physisch nicht verschieden ist, sondern πνεῦμα die höhere geistige Seite der ψυχή bezeichnet, welche zugleich auch die σάρξ belebt. Den näheren Nachweis s. bei Simar 45 ff.

[2] Auch Jakoby (302, A.) will aus den besagten Stellen als erste Bedeutung des paulinischen πνεῦμα ableiten: „Das Organ der intellektuellen Funktion" als Bestandteil der ursprünglichen Ausstattung des Menschen. Wenn Jakoby als zweite Bedeutung πνεῦμα als Organ sittlicher Bestrebungen, und zwar sittlich guter und böser, auf Grund von 1 Kor 2, 12 (πνεῦμα τοῦ κόσμου) geltend machen will, so ist dem entgegenzuhalten, daß an dieser Stelle lediglich durch eine scharfe Antithese das christliche πνεῦμα charakterisiert werden soll. Deshalb dürfte der Schluß

Wir haben gesehen, πνεῦμα bedeutet den mit dem Geiste Gottes vereinigten Menschengeist samt den ihm aus dieser übernatürlichen Verbindung zukommenden sittlich-religiösen Zuständen, Gaben, Eigenschaften und Kräften, wie z. B. die heiligmachende Gnade und die Gnaden des Beistandes. Je nach dem Zusammenhang, besonders nach dem jeweiligen Gegensatz, tritt bald dieses bald jenes Moment des umfassenden πνεῦμα-Begriffs in den Vordergrund. Man hat sich aber bei der näheren Bestimmung dieses Einzelmomentes stets des Ganzen, mit dem das Einzelne in organischer Verbindung steht und von dem es nur eine bestimmte Seite oder Betätigungsweise ist, bewußt zu bleiben sowie den Urgrund aller Eigenschaften und Betätigungen des menschlichen πνεῦμα, die mystische Union mit Christus nicht aus dem Auge zu lassen. Nur so wird man der tiefsinnigen πνεῦμα-Lehre des hl. Paulus gerecht.

Fassen wir das Resultat der ganzen anthropologischen Untersuchung zusammen. Der Mensch besteht nach Paulus aus dem ἔσω ἄνθρωπος, der je nach dem besondern Gesichtspunkt νοῦς oder πνεῦμα oder ψυχή genannt wird, und aus dem ἔξω ἄνθρωπος, der bald als σάρξ bald als σῶμα erscheint. Auch der natürliche Mensch hat im νοῦς, d. h. in seinem Erkenntnis- und Willensvermögen, eine religiös-sittliche Anlage, die aber infolge der Erbsünde von der Konkupiszenz an der Entwicklung gehemmt ist und nur dann und wann zu einem Tun nach dem Willen Gottes führt. Der Christ dagegen erhält in der innigen Verbindung mit dem Geiste Gottes eine göttliche Qualität, welche sich mit seinem natürlichen νοῦς zum übernatürlich bestimmten πνεῦμα vereinigt. Und in diesem πνεῦμα hat er die Fähigkeit, sein Tun und Lassen kräftig zu ordnen und auf Gott zu beziehen.

Jakobys zu weit gehen. Sodann ist wahrscheinlich, daß wie in Eph 2, 2 so auch in 1 Kor 2, 12 unter πνεῦμα der böse Geist, der Teufel zu verstehen ist, allerdings eben insofern er im Menschen bzw. in der ihm verfallenen Welt das Böse wirkt.

Im unerlösten Menschen stehen ἁμαρτία und νοῦς, d. h. Erbsünde und Geist, gegeneinander im Streit, beim erlösten σάρξ und πνεῦμα, d. h. der materielle Organismus und der mit dem Geiste Gottes vereinigte Menschengeist. Der natürliche Mensch hat die Erbsünde in sich wohnend; im Fleisch, d. i. in dem tierischen Bestandteil seines Wesens hat sie sich eingenistet, und von hier aus sucht sie „fortzeugend Böses zu gebären". Diesem ihrem Streben macht sie das Fleisch mit seinen Trieben dienstbar, indem sie dieselben zum Kampf gegen die höheren geistigen Fähigkeiten aufstachelt. Im erlösten Menschen dagegen ist die Erbsünde getilgt (Röm 6, 7). Der Leib aber, das Fleisch mit seinen wesenseigenen Zuständen, Stimmungen und Strebungen, bleibt vorerst, wie es war, und darum auch der Kampf gegen das höhere Ich. Die Konkupiszenz ist nicht gleichzeitig mit ihrer ersten Ursache, der Erbsünde, verschwunden, aber sie ist losgelöst von ihrer tiefsten Wurzel und hat damit selbst an innerer Lebenskraft und Widerstandsfähigkeit eingebüßt. Sie ist nur noch mit ihrer Mittelursache, dem Fleisch, organisch verbunden. Damit ist die Möglichkeit gegeben, das geistwidrige Begehren des Fleisches in fortgesetzter sittlicher Arbeit zu ertöten (Röm 8, 13), d. h. ihm den Einfluß auf das Denken und Wollen zu nehmen, ja die Triebe der sinnlichen Natur allmählich insoweit zum Schweigen zu bringen, ihnen insoweit ihre Freiheit und Unabhängigkeit, ihre Intensität und Lebhaftigkeit, ja gewissermaßen ihr Leben selbst zu nehmen, als es das sittliche Interesse der Persönlichkeit erfordert. Die Tilgung der Erbsünde für sich allein würde jedoch nicht genügen, um diese volle Unterjochung des Fleisches zu erreichen, wenn nicht gleichzeitig das natürliche Erkenntnis- und Willensvermögen eine übernatürliche Licht- und Kraftquelle empfangen hätte, mit einem Wort, wenn der Geist des Menschen nicht pneumatisch geworden wäre (Röm 8, 13). Es kommt also im sittlichen Leben des Menschen alles auf den Besitz des πνεῦμα und den freitätigen Gebrauch der ihm innewohnenden übernatürlichen Lebenskraft an.

Wie wird dem Menschen dieses πνεῦμα zu teil? Wie wird er ἓν πνεῦμα mit Christus (1 Kor 6, 17) und dadurch in den Stand gesetzt, seine sittliche Persönlichkeit vollkräftig zu entfalten? Der Apostel bezeichnet diesen ethischen Prozeß meist mit dem Ausdruck δικαίωσις. Rechtfertigung. Unsere nächste Aufgabe wird deshalb darin bestehen, das Wesen und die Bedingungen der Rechtfertigung aufzuzeigen.

II. Die sittliche Erneuerung des Menschen. Rechtfertigung.

1. Die δικαιοσύνη θεοῦ ist wahre, innere Gerechtigkeit.

Den Gesamtinhalt seiner Lehrverkündigung faßt Paulus in die Worte zusammen: ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον ... θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν (1 Kor 1, 23 24). Insofern eben Christus der wesentliche Inhalt des Evangeliums ist, nennt der Apostel das Evangelium selbst eine „Gotteskraft zur Rettung einem jeden, der glaubt, denn Gerechtigkeit Gottes wird darin geoffenbart aus Glauben an Glauben“ (Röm 1, 16 17). Dieser Satz bildet das Thema des ganzen dogmatischen Teils des Römerbriefes. Die δικαιοσύνη. die Gerechtigkeit, ist die allumfassende Frucht des Erlösungswerkes Christi und demgemäß „der beherrschende Begriff der eigentümlichen paulinischen Lehre, das höchste religiös-sittliche Ideal“ [1]. In der Rechtfertigung (δικαίωσις. Röm 4, 25; 5, 18) wird den Gläubigen dieses herrliche Neue zu teil, „damit wir, durch die Gnade Christi gerechtfertigt, Erben würden nach der Hoffnung des ewigen Lebens“ (Gal 3, 7; vgl. V. 4 ff).

Schon daraus, daß die δικαιοσύνη die Erlösungsgnade enthält, sowie aus der sittlichen Schwäche und Verderbtheit der menschlichen Natur, die wir bereits dargetan haben, ergibt sich, daß der gefallene Mensch unfähig war, aus eigener Kraft die Gerechtigkeit zu erwerben. Der Apostel sieht sich veranlaßt, der eingebildeten Gesetzesgerechtigkeit der Juden gegenüber, welche auch in der christlichen Gemeinde bei den

[1] Schmidt 23.

sog. Judaisten nachwirkte und durch die Behauptung der Verbindlichkeit des ganzen mosaischen Gesetzes für die Christen den Universalismus, die Selbständigkeit und die jugendfrische Kraft des Christentums gefährdete, mit aller Energie die ἰδία δικαιοσύνη (Röm 10, 3. Phil 3, 9) als eine falsche Gerechtigkeit, welche vor Gott keine Gültigkeit hat, zurückzuweisen (Gal 2, 16. Röm 3, 20). Dieser Polemik verdankt der Brief an die Galater seine Entstehung, und dieselbe macht sich auch im Römerbrief noch bemerkbar (Röm Kap. 1—4). Die Eigengerechtigkeit oder Selbstgerechtigkeit stützte sich auf die Erfüllung des mosaischen Gesetzes, sie war eine δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου (Gal 3, 21. Röm 10, 5. Phil 3, 9), ἐν νόμῳ (Phil 3, 6), διὰ νόμου (Gal 2, 21), eine Gerechtigkeit ὡς ἐξ ἔργων νόμου (Gal 2, 16. Röm 3, 20; 9, 32. Tit 3, 5). Der Grundfehler beim sittlichen Streben der Juden war das Vertrauen auf die eigene Kraft und das daraus hervorgehende Pochen auf die eigene Leistung, welcher der Lohn geschuldet wird (Röm 4, 4). Wäre der Mensch wirklich fähig, aus eigener Kraft sich wahre Gerechtigkeit zu erwerben, so wäre Christus umsonst gestorben (Gal 2, 21). Das ist der dogmatische Beweis für die Unmöglichkeit der Eigengerechtigkeit. Der Apostel erbringt aber auch den empirischen Beweis, daß niemand auf diesem selbstgewählten Weg zur Gerechtigkeit gelangt ist, indem er dartut, daß Juden wie Heiden sich unter der Knechtschaft der Sünde befinden und auch nicht einer gerecht ist (Röm 3, 9 ff; vgl. 2, 1—24), sondern alle des Ruhmes vor Gott ermangeln (Röm 2, 23).

Der eingebildeten ἰδία δικαιοσύνη gegenüber verkündet der Apostel die δικαιοσύνη θεοῦ (Röm 1, 17; 3, 21 ff). Da der Mensch aus sich nicht fähig war, Gerechtigkeit zu erwerben, mußte Gott die zunächst nur ihm eignende Gerechtigkeit dem Menschen mitteilen. Die Rechtfertigung ist daher Gottes Werk am Menschen (Röm 3, 26 30; 4, 5. Gal 3, 8)[1]. Die Überleitung der gött-

[1] Die Auffassung des genannten θεοῦ als Genitivus subiectivus ist der Auffassung als Genitivus auctoris vorzuziehen. Wo der Apostel die Herkunft der Gerechtigkeit betonen will, setzt er ἐκ (ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη

lichen Gerechtigkeit auf den Menschen geschah durch den Mittler Jesus Christus, welcher Mensch geworden ist, „damit wir Gerechtigkeit Gottes würden in ihm“ (2 Kor 5, 21). Wie Christus die göttliche Gerechtigkeit von Natur besaß, so erhalten die, welche durch den Glauben in eine mystische Vereinigung mit ihm treten, die δικαιοσύνη θεοῦ auf dem Wege der

---

Phil 3, 9); und an manchen Stellen, wie Röm 1, 17; 3, 26 und 2 Kor 5, 21, dürfte die Auffassung als Gen. auct. überhaupt kaum möglich sein. Diese Auffassung als Gen. subi. wurde, soweit ich sehe, katholischerseits zuerst von Bartmann konsequent durchgeführt: „δικαιοσύνη θεοῦ kann zunächst nichts anderes sein als eine Gerechtigkeit, welche Gott eigen ist! Als solche kann sie aber verschiedene Modifikationen annehmen: sie kann absolut gedacht werden, in Gott ruhend (immanent), oder in Beziehung auf den Menschen (transeunt). Beide Vorstellungen lassen sich aber auch miteinander vereinigen, so daß die Gott innewohnende δικαιοσύνη unzertrennlich erscheint von jener, welche dem Menschen zuerteilt wird“ (S. 60). — Ebenso spricht sich Schäfer (Erklärung des Briefes an die Römer, Münster 1891) zu Röm 1, 17 aus. Tobak (S. 14) definiert: „La justice de Dieu c'est sa volonté, son activité justifiante et salvifique.“ Die Auffassung des Gen. subi. gewinnt immer mehr Anhänger. Protestantischerseits finden wir dieselbe Ansicht bei Beck und Volkmar, welche δικαιοσύνη θεοῦ von der ethischen Vollkommenheit verstehen, welche wirkungskräftig in den Menschen eingehe und ihn zu einem ethischen Gerechten mache. — Reithmayr (Römerbrief 72 ff) dagegen verquickt die Auffassung des θεοῦ als Gen. obi. mit der als Gen. auct. und erklärt demnach: „Gerechtigkeit des Menschen, welche Gott verleiht, und die, weil von ihm mitgeteilt, darum auch eine wahrhafte und als solche von ihm anerkannt und ihm wohlgefällig ist.“ Bisping (Römerbrief, Münster 1854, 88) betont scharf die Auffassung als Gen. auct. Schmidt (S. 23) vertritt ebenfalls den Gen. auct. und definiert: „eine Bestimmtheit des Menschen, von Gott ausgehende menschliche Gerechtigkeit“. In diesen Definitionen scheint mir das einfache „δικαιοσύνη θεοῦ nicht zur vollen Geltung zu kommen. Die Beziehung der menschlichen Gerechtigkeit zur göttlichen ist zu locker dargestellt, und die mystische Vereinigung der Gläubigen mit Christus nicht beachtet. Die paulinische Rechtfertigungslehre liegt tiefer! Die Definition des Trid. sess. VI, c. 7: „iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit“ erklärt sich aus dem Gegensatz zur forensischen Auffassung der „iustitia Dei“ = Richterwalten Gottes seitens der Reformatoren. — Unter den Vätern sind es vor allem Origenes und Ambrosius, welche auf den Gen. subi. Gewicht legen. Eine sorgfältige schematische Zusammenstellung der verschiedenen Auffassungen von δικαιοσύνη θεοῦ siehe bei Kölbing 10 und besonders bei Häring 14.

Gnade durch den Heiligen Geist (Röm 3, 22 24. Tit 3, 4—7). Christus wird „zur Gerechtigkeit jedem, der glaubt“ (Röm 10, 4). „Innerlich und wesentlich ist somit die Gerechtigkeit, wodurch Gott den Menschen gerecht macht, gleich jener, wodurch er selbst gerecht ist.“ [1] Insofern Christus, die fleischgewordene Gerechtigkeit Gottes, für die Sünden der Menschen Sühne getan hat und diese seine eigene Gerechtigkeit an die Menschen mitteilen will, verstehen wir Aussprüche des Apostels wie Röm 1, 17 und 3, 26, wonach das Evangelium eine ἀποκάλυψις oder ἔνδειξις der Gerechtigkeit Gottes ist, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (Röm 3, 26)[2]. „Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen zu Sündern gemacht wurden (κατεστάθησαν) die vielen, so werden auch durch den Gehorsam des einen zu Gerechten gemacht werden (κατασταθήσονται) die vielen“ (Röm 5, 19). Wie alle Menschen durch Naturverband an der Sünde Adams teilnehmen, so empfangen alle, welche sich durch den Glauben mit Christus, dem letzten Adam (1 Kor 15, 45), in einen Gnadenverband stellen, die ursprünglich nur ihm eignende Gottesgerechtigkeit. Richtig verstanden könnte man somit, wie von einer Erbsünde, auch von einer Erbgerechtigkeit reden, welche, wie jene wahre und eigentliche Sünde des einzelnen Menschen, wirkliche, dem Menschen eignende Gerechtigkeit ist. Die Gerechtigkeit ist das der Erbsünde „genau entsprechende Heilmittel“ [3]. Daß bei der paulinischen Rechtfertigungslehre, soweit nicht die polemischen Momente in den Vordergrund treten, der Hauptnachdruck auf der mystischen Union mit Christus ruht, zeigt auch die mystische Auffassung der Taufe (besonders Röm 6, 4—6), auf die wir später zu sprechen kommen.

Da die Verbindung mit Christus, welche die Gottesgerechtigkeit im Menschen zur Folge hat, durch den Glauben bewerkstelligt wird, so ist die δικαιοσύνη θεοῦ wesentlich δικαιοσύνη ἐκ πίστεως (Röm 9, 30; 10, 6), διὰ πίστεως Χριστοῦ (Phil 3, 9), ἐπὶ τῇ

[1] Bartmann 62. Vgl. Prat II 350: La justice créée est l'effet et le reflet de la justice incréée.

[2] Vgl. Bartmann 60. [3] Döllinger 189.

πίστει (Phil 3, 9). Schon darin, daß die Gottesgerechtigkeit, die Gerechtigkeit aus Glauben, der Gerechtigkeit aus Werken entgegengesetzt ist, liegt ihr Gnadencharakter. Der Apostel betont wiederholt ausdrücklich, daß die δικαιοσύνη ein Geschenk, ein Gnadenerweis Gottes ist (χάρις, χάρισμα, δῶρον, δώρημα Röm 3, 24; 5, 15—21. Eph 2, 8). Die Gerechtfertigten selbst sind ein ποίημα τοῦ θεοῦ (Eph 2, 10), eine καινὴ κτίσις, eine neue Schöpfung (2 Kor 5, 17. Gal 6, 15), da sie ihre von Grund aus neue ethische Bestimmtheit, die ihr ganzes inneres Wesen ausmacht, von Gott empfangen haben.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich von selbst, daß die Rechtfertigung nicht bloß ein forensischer Akt ist, in welchem der Mensch von Gott in Hinsicht auf das Erlösungswerk Christi für gerecht erklärt wird, ohne daß tatsächlich eine innere Umwandlung stattfindet — eine Annahme, welche der protestantische Exeget Beck[1] mit vollem Recht „einen Greuel vor Gott" nennt, weil es unsittlich sei, einen Nichtsittlichen für sittlich zu erklären. Für eine rein forensische Rechtfertigung wird in erster Linie der Ausdruck δικαιόω geltend gemacht. Man darf gegen diesen Einwand sich nicht damit begnügen, darauf hinzuweisen, daß δικαιόω ein Verbum factitivum und also mit „gerecht machen" wiederzugeben sei[2]. Denn der Profangräzität ist dieser Sprachgebrauch fremd, und im Alten Testament bezeichnet δικαιόω fast immer einen forensischen Akt[3]; auch bei Paulus kommt diese Bedeutung noch vor (Röm 2, 13). Aber wie bei Paulus, so ist auch im Alten Testament

[1] Erklärung des Briefes an die Römer I, Gütersloh 1884, 292.

[2] So z. B. neuestens noch Rademacher 74: „Ohne die zwingendsten Gründe ist es wissenschaftlich unzulässig, von der durch die Etymologie gebotenen Bedeutung von δικαιοῦν als ‚rechtfertigen, innerlich und wirklich gerecht machen', abzugehen." Wenn aber der allgemeine Sprachgebrauch der etymologischen Bedeutung zuwiderläuft, so kann doch der Etymologie nicht viel Wert beigemessen werden.

[3] Vgl. Simar 190, A. 2 und Bartmann 69. — Eine Ausnahme machen Ps 72, 13: ἄρα ματαίως ἐδικαίωσα τὴν καρδίαν μου; Is 53, 11: δικαιῶσαι δίκαιον εὐδουλεύοντα πολλοῖς καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει; Sir 18, 22: μὴ μείνῃς, ἕως θανάτου δικαιωθῆναι.

da, wo es sich um eine göttliche Tätigkeit am Menschen handelt, ein bereits Gerechter Gegenstand der forensischen Rechtfertigung, insofern sein innerer ethischer Zustand nach außen geltend gemacht werden soll. Wäre das nicht der Fall, so stände die Rechtfertigung Gottes tief unter der menschlichen, da diese zwar einen objektiven Irrtum nicht ausschließt, aber doch stets von der subjektiven Überzeugung beseelt ist, einen wirklich Schuldlosen für gerecht zu erklären, während Gott gegen besseres Wissen ein freisprechendes Urteil vollzöge. Mit Recht sagt W. Schmidt[1]: „Ein Widerspruch zwischen dem Richterspruch Gottes und der inneren Verfassung des Menschen würde ein ungerechtes Walten als Richter voraussetzen und wäre psychologisch undenkbar.“ Daraus folgt, was Titius[2] klar ausgesprochen hat: „Gottes Urteil muß die Wirkung haben, daß der Sünder hinfort auch ist, wofür ihn Gott erklärt.“[3]

Neben der forensischen Verwendung findet sich in den paulinischen Briefen — und zwar in den meisten Fällen — der Gebrauch von δικαιόω im Sinne von „gerecht machen“ (z. B. Röm 3, 24 28; 4, 2; 5, 1. Gal 3, 11 24)[4]. Wenn Gott ein δικαιοῦν τὸν ἀσεβῆ (Röm 4, 5), τὰ ἔθνη (Gal 3, 8), ἄνθρωπον ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας (Röm 6, 7) zugeschrieben wird, so hat das

---

[1] S. 28. [2] S. 195.

[3] Holtzmann (Neutestamentl. Theol. II 130) gibt die „Paradoxie“ zu, welche in der rein forensischen Rechtfertigung liege, hilft sich aber mit der Annahme eines „Gnadenspruchs göttlicher Selbstherrlichkeit“. Schmiedel (S. 211—230) spricht S. 218 von einer Härte, welche sich bei der paulinischen Rechtfertigungslehre ergebe, und meint dann: „Es war mithin von vornherein unrichtig, Gott unter dem Bild des Richters vorzustellen.“ — Wie Schmiedel, so wälzt auch Wernle (Die Anfänge unserer Religion 189) die Schuld auf Paulus: „Wer, befreit von protestantischem Vorurteil, die Rechtfertigungslehre des Paulus betrachtet, muß sie eine seiner unglücklichsten Schöpfungen nennen“ (sic!). Anders urteilt Sabatier (L'apôtre Paul 263), indem er von der rein forensischen Rechtfertigung sagte: „Paulus hätte keine hinlänglich scharfen Worte finden können, um ein so großes Mißverständnis seiner Worte zu brandmarken.“

[4] An diesen Stellen gibt es selbst Cremer (S. 259 f) zu, daß δικαιοῦσθαι = δίκαιος γίγνεσθαι sei, behauptet aber dennoch, auch hier handle es sich nur um ein Verhältnis zum Urteil Gottes.

nur einen Sinn, wenn Gott dem sündigen Menschen wirklich seine Sünden wegnimmt. Daraus geht deutlich hervor, daß nicht die Sprachgeschichte und Etymologie den Ausschlag geben kann, sondern die in der Lehre Pauli selbst enthaltenen theologischen Momente.

Ebensowenig kann der Umstand, daß an einigen Stellen δικαιοῦν und ἐγκαλεῖν (Röm 8, 33), sowie δικαίωσις und κατάκριμα (Röm 5, 16 18) als Gegensätze einander gegenübergestellt sind, für den forensischen Charakter der Rechtfertigung maßgebend sein, vielmehr folgt daraus nur, daß die Sündenvergebung eines der Momente der Rechtfertigung ist. Übrigens wollte man die forensische Bedeutung der diesbezüglichen Ausdrücke streng festhalten, so ergäbe sich in Röm 5, 18 eine Inkonsequenz zwischen παράπτωμα und δικαίωμα, während sich dieselbe sofort hebt, wenn δικαίωμα mit „Rechttat“[1] übersetzt wird.

Als weiteres Beweismoment für eine bloße Imputation der Gerechtigkeit kraft der Verdienste Christi wird der Ausdruck λογίζεσθαι angeführt. Man sucht den Sprachgebrauch von λογίζεσθαι von den Stellen Röm 2, 26: ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομὴν λογισθήσεται, und Röm 9, 8: τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα, aus zu erklären. Hier, glaubt man, sei zweifellos von einem Anrechnen per substitutionem die Rede[2]. Allein in diesen Stellen handelt es sich um eine figürliche Bedeutung der περιτομή und des σπέρμα; beide Begriffe haben hier einen höheren ethischen Inhalt. Deshalb liegt kein Anrechnen per substitutionem vor. Ein besonderes Gewicht wird da, wo es sich um die Rechtfertigung handelt, auf die Verbindung des λογίζεσθαι mit κατὰ χάριν (Röm 4, 3—5) gelegt, als ob damit notwendig ein Anrechnen per substitutionem gegeben wäre[3]. Ganz abgesehen davon, daß die Ausdrucksweise Pauli in Röm Kap. 4 und Gal 3, 6 durch Gn 15, 6 bedingt

[1] So Cornely (Cursus script. sacr. II, I, ep. ad Rom, Paris. 1896, 301) und Weizsäcker in seiner Bibelübersetzung (9. Aufl., Tübingen und Leipzig 1903).

[2] So Cremer 504. [3] Ebd. 505.

ist, muß der Satz λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην keineswegs so aufgefaßt werden, als vertrete der Glaube die Stelle der Gerechtigkeit, so daß nur ein ideelles Anrechnen stattfinde. Dagegen spricht schon der Umstand, daß der Apostel auch ein λογίζεσθαι κατὰ ὀφείλημα kennt (Röm 4, 4), wo gewiß ein reelles Anrechnen gemeint ist[1]. Paulus will vielmehr, wie aus Röm 4, 4 deutlich hervorgeht, lediglich betonen, daß der Glaube keine äquivalente Leistung für die Gerechtigkeit ist, sondern daß im Glauben nur die subjektive Bedingung für die objektive Gnadenwirkung Gottes gesetzt ist, welche die innere Gerechtigkeit schafft.

Die theologischen, psychologischen und exegetischen Schwierigkeiten, um nicht zu sagen Unmöglichkeiten, welche die lutherische Rechtfertigungslehre in sich birgt, haben die protestantischen Theologen veranlaßt, immer weiter von dem articulus stantis et cadentis ecclesiae abzurücken, was zum Teil mit offener Anlehnung — besonders W. Schmidt — an die katholische Auffassung[2] geschieht. In neuester Zeit war es besonders Arthur Titius[3], welcher die protestantische Rechtfertigungslehre einer gründlichen und vernichtenden Kritik unterzogen hat.

2. Rechtfertigung und Heiligung.

Der ethische Prozeß bei der Rechtfertigung ist nur einer und besteht in der Mitteilung der δικαιοσύνη θεοῦ. Doch lassen

[1] Vgl. Gloatz 791: „Die zugerechnete Gerechtigkeit Christi ist keineswegs bloß etwas Ideelles, am wenigsten nach der Lehre Pauli, denn es ist die im Glauben ergriffene reale Kraft Christi und hat zur Folge das reale Gerechtwerden."

[2] Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen (Gütersloh 1899) — ein Buch, dessen Reiz auf seiner großartigen Einseitigkeit beruht, wie der protestantische Rezensent Hupfeld-Eisenach (im Theol. Liter. Bericht zum Beweis des Glaubens, Gütersloh 1900) sagt, und das gegen Cremer geschriebene Werk K. F. Nösgens (Der Schriftbeweis für die evangelische Rechtfertigungslehre, Halle 1901) sind die jüngsten Abhandlungen größeren Stils, welche die offizielle Lehre, wenn auch mit mannigfachen Modifikationen, zu halten suchen.

[3] S. 153—218.

sich naturgemäß zwei Momente, ein negatives und ein positives, unterscheiden. Da sich der Mensch in einem Zustand der Sünde und Schuld vor Gott befindet, ist die erste Wirkung der Rechtfertigungsgnade die Vergebung der Sünden (Röm 5, 16. Apg 13, 38 39) auf Grund der Genugtuung Christi. „In ihm haben wir Erlösung durch sein Blut und Vergebung der Sünden" (Kol 1, 14. Vgl. Apg 26, 18. Eph 1, 7). Durch die ἄφεσις ἁμαρτιῶν unterscheidet sich die neue Heilsperiode von der alten Gesetzesperiode (Apg 3, 38). Die Befreiung von Sünde und Tod ist Voraussetzung für die Mitteilung wahrer Gottesgerechtigkeit (Röm 8, 2), oder vielmehr die negative Seite derselben. Dieses erste Moment im Heilsprozeß hebt der Apostel an vielen Stellen ausdrücklich hervor (Röm 6, 2 6 18 22. 1 Kor 6, 11: ἀπελούσασθε. 2 Kor 5, 19).

Gleichzeitig mit der Nachlassung der Sünden tritt die positive Heiligung ein. Dieses zweite Moment in der Rechtfertigung kommt besonders in den Korintherbriefen zur vollen Geltung. Im Galaterbrief und in den ersten vier Kapiteln des Römerbriefs betont der Apostel in der Polemik gegen die Judaisten vor allem den Anfang der Heilszuwendung und hebt deshalb in erster Linie den reinen Gnadencharakter der Rechtfertigung hervor, welche ungeteilte Hingabe an Gott im Glauben erfordert. Wo jedoch die Polemik zurücktritt und auch die persönlichen Erlebnisse des Apostels, der durch den Lichtstrahl der göttlichen Gnade in einem Augenblick aus einem Saulus ein Paulus geworden war, sich nicht mehr so stark geltend machen, reflektiert er auf die ganze Stellung des Gläubigen zu Christus und demgemäß auch auf den ethischen Gesamtzustand des Gerechtfertigten und bringt dann die dem Menschen innerlich eignende und triebkräftige Gerechtigkeit und Heiligkeit mit voller Klarheit zum Ausdruck. In 1 Kor 1, 30 faßt Paulus die Bedeutung Christi für seine Gemeinde in den Worten zusammen: ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις. Die Ausdrücke δικαιοσύνη und ἁγιασμός sind durch τε καί enge miteinander verbunden und bezeichnen hier das negative und positive Moment der Rechtfertigung. Wenn

wir in 1 Kor 6, 11: ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε die Heiligung vor der Rechtfertigung aufgeführt finden, so beweist das, daß beide Momente nicht bloß gleichzeitig eintreten, sondern daß sie wesentlich eins sind. Die Annahme, daß ἡγιάσθητε nur von der Einverleibung in die Gemeinde der Heiligen zu verstehen sei[1], wird durch die Stellung zwischen ἀπελούσασθε und ἐδικαιώθητε unwahrscheinlich gemacht. Diese Stelle widerstreitet wie kaum eine der imputativen Gerechtigkeit, da der Apostel ausdrücklich den ethischen Zustand des Gerechtfertigten dem früheren Zustand der Sünde scharf gegenübergestellt (καὶ ταῦτά τινες ἦτε [vgl. 1 Kor 6, 10] ἀλλὰ ἀπελούσασθε). Lipsius anerkennt auch bei diesen beiden Stellen unumwunden „die Unmöglichkeit, die hergebrachte dogmatische Scheidung zwischen δικαιοσύνη und ἁγιωσύνη, δικαίωσις und ἁγιασμός wenigstens für den paulinischen Lehrbegriff festzuhalten“[2]. Damit stimmt vollständig überein, wenn Paulus die Wirkung des Erlösungswerkes Christi auf den Menschen in die begeisterten Worte zusammenfaßt: ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά (2 Kor 5, 17). Durch die Verbindung mit Christus wird der alte verdorbene Mensch abgelegt und der neue Mensch angezogen, „der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit“ (Eph 4, 22 24. Vgl. Gal 6, 15). Die Heilsaneignung vollzieht sich „in der Heiligung des Geistes und im Glauben an die Wahrheit“ (2 Thess 2, 13). Eben deshalb, weil der in der Rechtfertigung neugeschaffene ethische Zustand wesentlich Heiligkeit ist, nennt der Apostel die Christen mit Vorliebe „Geheiligte“ (ἁγιασμένοι) oder „Heilige“ (ἅγιοι)[3]. Das war ja der Zweck des Erlösungstodes Christi: „Euch herzustellen heilig und unbefleckt und unklagbar vor ihm“ (Kol 1, 22).

---

[1] Bisping, Erklärung des ersten Briefes an die Korinther, Münster 1854, 86.

[2] Lipsius 185.

[3] 1 Kor 1, 2 ἡγιασμένοι, sonst ἅγιοι: Kol 1, 7; 8, 27; 12, 13; 15, 25 26 31. 1 Kor 6. 1 2; 14, 33; 16, 1 15. 2 Kor 1, 1; 8, 4; 9, 1 12; 13, 12. Phil 1, 1.

3. Rechtfertigung und Lebensmitteilung.

Christus selbst hat in seinem Tode und seiner Auferstehung beide Momente der Rechtfertigung stellvertretend vorgelebt und vorgebildet, von ihm sagt der Apostel: „Er wurde dahingegeben um unserer Sünden willen und auferweckt um unserer Rechtfertigung willen“ (Röm 4, 25). Im Tode Christi wurde die Sünde getilgt, in seiner Auferstehung, dem glorreichen Triumph über Tod und Sünde, liegt seine lebenspendende Kraft. In der Taufe nun wird der Christ mitversetzt in die Ähnlichkeit mit seinem Tode (Röm 6, 5; vgl. V. 3 und 4), der alte Mensch wird mitgekreuzigt, damit abgetan werde der Leib der Sünde und wir fürderhin nicht mehr der Sünde dienen. Denn wer gestorben, ist freigesprochen von der Sünde (Röm 6, 6 7). Hieraus ergibt sich, daß Paulus „in der Taufe selbst das entscheidende Heilserlebnis gesehen hat und nicht bloß eine nachträgliche symbolische Darstellung desselben“[1]. Wie die Untertauchung (κατάδυσις) mit dem Tode Christi in Beziehung setzt und die negative Seite der Rechtfertigung symbolisiert, so ist die ἀνάδυσις bei der Taufe eine Nachbildung der Auferstehung Christi und ein Zeichen für das neue Leben mit dem Auferstandenen. Denn „wenn wir gestorben sind mit Christus, glauben wir, daß wir zugleich auch leben werden mit Christus“ (Röm 6, 8). Wie Christus, auferstanden von den Toten, nicht mehr stirbt, sondern Gott lebt, so sind auch die auf seinen Namen Getauften zwar tot für die Sünde, lebend aber für Gott in Christus (Röm 6, 9—11). Wer getauft ist, hat Christus angezogen (Gal 3, 27), so daß er mit dem Apostel sagen kann: „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20). „Wenn aber Christus in euch, so ist der Leib zwar tot um der Sünde willen, der Geist aber lebend um der Gerechtigkeit willen“ (Röm 8, 10). — Das positive Moment der Rechtfertigung ist also wesentlich Lebensspendung, Mitteilung neuen, übernatürlichen Lebens für Gott in

[1] Junker (S. 116) gegen Teichmann.

Christus[1]. So enge ist die Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Leben, daß der Apostel sagen kann: „Ja, wenn das Gesetz gegeben wäre, mit dem Vermögen Leben zu schaffen, so wäre in Wirklichkeit die Gerechtigkeit aus dem Gesetz“ (Gal 3, 21). Rechtfertigung und Leben erscheinen mitunter geradezu als korrelate Begriffe, so in dem Ausdruck δικαίωσις ζωῆς (Röm 5, 18), ebenso in Röm 6, 16, wo δικαιοσύνη den Gegensatz von θάνατος bildet. Hierher kann auch der öfter wiederkehrende Ausspruch gezogen werden: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben“ (Röm 1, 17. Gal 3, 11). „Nichts macht also gerecht, was nicht lebendig macht, und niemand wird wirklich gerecht als der, welcher wahrhaft lebendig gemacht wird.“[2]

Wie nun der Sündentod uns anhaftet durch die natürliche Geburt, erhalten wir das neue Gnadenleben durch die Wiedergeburt. Eben weil die δικαιοσύνη der Erbsünde direkt entgegengesetzt ist, gebraucht der Apostel auch den Ausdruck Wiedergeburt für Rechtfertigung. Christus hat „nach seinem Erbarmen uns errettet durch ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geistes“ (Tit 3, 5). In der Taufe also vollzieht sich die Wiedergeburt des Menschen, in welcher er, der sittlich Tote, zu neuem, übernatürlichem Leben als Gerechtfertigter (Tit 3, 7) wiedergeboren wird. Nur Gott oder vielmehr das πνεῦμα ζωοποιοῦν, der letzte Adam (1 Kor 15, 45), kann Erzeuger dieses übernatürlichen Gnadenlebens sein. Man erwartet, daß Paulus von diesem Gedanken aus das Kindschaftsverhältnis des Menschen zu Gott ableiten würde. Allein er läßt die Kindschaft nicht durch die Geburt aus Gott empfangen werden, sondern nach ihm wird der Mensch, losgekauft durch Christus aus der Knechtschaft der Sünde und des Todes, von Gott an Kindes Statt angenommen (Gal 4, 4. Röm 8, 14. Eph 1, 5). Die Kindschaft kommt also durch Adoption (υἱοθεσία) zu stande. Die Gläubigen sind Söhne Gottes in Christus Jesus, da die auf ihn Getauften Christum an-

[1] 2 Kor 5, 15. Eph 2, 4—6. Kol 3, 1—3; 2, 11 12. 2 Tim 2, 11. Gal 6, 14.

[2] Bartmann 62.

gezogen haben (Gal 3, 26 27). Sie sind somit Söhne Gottes deshalb, weil Christus, der eingeborene Sohn Gottes, sie zu Brüdern gemacht hat (vgl. Röm 8, 29). Dem neuen Kindschaftsverhältnis entspricht der Kindschaftsgeist (πνεῦμα υἱοθεσίας), in welchem wir rufen: Abba, Vater (Röm 8, 15. Gal 4, 5 ff). „Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben: Erben Gottes und Miterben Christi, wenn anders wir mitleiden, auf daß wir auch mitverherrlicht werden" (Röm 8, 17. Gal 4, 7). Insofern der Heilige Geist πνεῦμα υἱοθεσίας ist, bildet er das Unterpfand (ἀρραβών Eph 1, 14. 2 Kor 1, 22; 5, 5) oder die Erstlingsgabe (ἀπαρχή Röm 8, 23) unserer künftigen Herrlichkeit, die wesentlich in dem vollen Besitz der Sohnesrechte besteht (Röm 8, 23).

4. Rechtfertigung und Glaube.

Haben wir bisher vorwiegend die Rechtfertigung als unverdiente Gnadenwirkung Gottes betrachtet, so gilt es jetzt, die freie menschliche Aneignung der angebotenen Gottesgerechtigkeit ins Auge zu fassen. Das subjektive Prinzip der Rechtfertigung ist der Glaube, wie Röm 7, 17 klar zeigt: „Gerechtigkeit Gottes wird in ihm (Evangelium) geoffenbart aus Glauben an Glauben." Derselbe erscheint näherhin als Wurzel (ἐκ)[1], als Mittel (διά)[2] oder als Fundament (ἐπί)[3] der Rechtfertigung.

Welches ist nun die Bedeutung des vielumstrittenen Wortes πίστις beim hl. Paulus? Etymologisch betrachtet kommt πίστις von πείθειν bzw. von πέπεισμαι = ich bin überzeugt, und bezeichnet zunächst das Überzeugtwerden oder den Zustand des Überzeugtseins. Der Glaube als Akt wird von außen angeregt: „Der Glaube kommt vom Hören" (Röm 10, 17; vgl. V. 14). Glauben bezeichnet aber nicht nur den Akt des Überzeugtwerdens und den Zustand des Überzeugtseins, sondern auch den Inhalt der Überzeugung: Fides quae creditur (Gal 1, 13.

[1] Röm 3, 30; 5, 1; 9, 30 32; 10, 6. Gal 2, 16; 3, 8 24.
[2] Röm 3, 30. Gal 2, 16. Phil 3, 9. [3] Phil 3, 9.

Röm 1, 5; 4, 14). Inhalt des objektiven Glaubens bzw. Gegenstand der fides qua creditur ist das „Wort Gottes" (1 Thess 2, 13) oder die „Wahrheit" (2 Thess 2, 12 f). Dann und wann hebt Paulus eine einzelne wichtige Wahrheit oder Heilstatsache als Gegenstand des Glaubens hervor, so den Tod und die Auferstehung Jesu (Röm 4, 24 f. 1 Kor 15, 3. 1 Thess 4, 13). In Röm 10, 9 f erscheint das πιστεύειν ἐν καρδίᾳ, daß der Herr auferstanden ist, deutlich als Bedingung der Rechtfertigung. Wenn der Apostel vom rechtfertigenden Glauben spricht, so faßt er den Gegenstand des Glaubens persönlich in den Ausdrücken: πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ [1], πίστις bzw. πιστεύειν εἰς Χριστόν [2], ἐν Χριστῷ [3], πρὸς τὸν κύριον [4], ἐπί Χριστῷ [5]. Diese Ausdrücke bezeichnen Christus als wichtigsten Gegenstand des Glaubens; die verschiedenen Präpositionen stellen zum Teil eine besondere Beziehung zu Christus in den Vordergrund, so die Präposition ἐπί das Moment des Vertrauens (Röm 4, 5 24) [6]. Der genuin paulinische Ausdruck πιστεύειν εἰς Χριστόν ist möglicherweise dem Ausdruck βαπτίζειν εἰς Χριστόν nachgebildet und bedeutet dann den subjektiven Vollzug der innigsten Lebensgemeinschaft zwischen Christus und dem Getauften [7]. Damit sind wir bereits zu der voluntaristischen Seite der πίστις gekommen.

---

[1] Röm 3, 22 26. Gal 2, 16—20. Eph 4, 13. Phil 3, 9.

[2] Kol 2, 5. Röm 10, 14. Gal 2, 16. [3] Eph 1, 15. Kol 1, 4.

[4] Phm V. 5. [5] Röm 9, 33; 10, 11.

[6] Haußleiter (S. 174) will die Verbindung von πίστις mit dem Gen. Χριστοῦ nach der Formel πίστις ἐν Χριστῷ auflösen und mit „der in Christo ruhende Glaube" wiedergeben. Ähnlich Kittel: „Die πίστις erscheint stets als eine Tätigkeit, die Gott zum Gegenstand hat und in hervorragender Weise Christo eigen ist" (S. 426). Allein der Gen. Χριστοῦ ist deutlich Objektsgenitiv. In Gal 2, 16 wird πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ aufgelöst in πιστεύειν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν. Um seine Behauptung, Christus sei stets Subjekt, nie Objekt des Glaubens, durchzuführen, sieht sich Kittel gezwungen, Röm 9, 33 f sowie Röm 10, 9 10 als unpaulinisch zu streichen (S. 420 f). Durch solche Gewaltmittel richtet Kittel seine These selbst. Noch radikaler verfährt Schläger (356—358). Er streicht die Gen. Ἰησοῦ Χριστοῦ bzw. Ἰησοῦ und ebenso εἰς Χριστόν, um ein „glattes Ergebnis" zu erhalten.

[7] So Haußleiter 163 ff.

Wo Christus als das Objekt des Glaubens erscheint, ergibt sich sofort auf Grund der Anerkennung seiner gottmenschlichen Persönlichkeit und seines Erlösungswerkes die Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit und Heilsbedürftigkeit (Röm 7, 24 25), woraus sich die Willensakte der Demut, der Reue, der Sehnsucht nach Gott und seiner Gnade (Röm 7, 24 25), des hingebenden Vertrauens, der Hoffnung und der Liebe naturgemäß entwickeln. Zwar konstituieren diese Momente nicht den Begriff „Glauben" in unserem Sinn, aber πίστις im paulinischen Vollsinne, wonach sie die mystische Verbindung des Menschen mit Christus bewirkt, enthält dieselben unmittelbar. Nur insofern die πίστις Hoffnung und Liebe in sich schließt, kann der Apostel den Menschen durch den Glauben gerechtfertigt werden lassen (Röm 3, 28; 1, 17; 3, 21 22). Denn nicht bloß ist die Liebe größer als der Glaube (1 Kor 13, 13), sondern auch der größtmögliche Glaube ohne Liebe verleiht dem Menschen keinen Wert (οὐδέν εἰμι, 1 Kor 13, 2)[1]. Wohl ist es möglich (ἐὰν ... ἔχω: absolute Möglichkeit), daß einer das Charisma des Wunderglaubens hat, ohne die Liebe zu besitzen; aber diese Gabe allein nützt nichts; ein solcher kann das Heil nicht erlangen. Ein Glaube ohne die Liebe ist vielmehr eine Heuchelei (1 Tim 1, 5. 2 Tim 1, 5; 3, 8. Tit 1, 16). Daraus ergibt sich ohne weiteres, daß der Glaube als rechtfertigendes Prinzip durch die Liebe formiert sein muß. In Gal 5, 6 begegnen wir dem gleichen Gedanken:

[1] πίστις bedeutet hier nur das Charisma des Wunderglaubens mit Ausschluß des rechtfertigenden Glaubens (so Bisping, Cornely und Schäfer). Das verlangt nicht bloß der Zusammenhang, der von den Charismata handelt, sondern die Annahme, daß in πᾶσα ἡ πίστις (nicht „jeglicher Glaube" wie Bartmann [S. 50] will!) auch der rechtfertigende Glaube enthalten sei, hat den Ungedanken zur Folge, daß es auch einen rechtfertigenden Glauben geben könne ohne die Liebe, da ja der Apostel den Fall der absoluten Möglichkeit setzt. Es ist deshalb vollständig unrichtig, wenn Bartmann behauptet, man wolle nur protestantischerseits, „um der Gewalt des Gedankens zu entgehen", den rechtfertigenden Glauben ausschließen. Die Wertlosigkeit eines Glaubens ohne die Liebe bleibt in diesem Satz ausgesprochen auch dann, wenn πᾶσα ἡ πίστις lediglich auf den Wunderglauben bezogen wird.

ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. Ob ἐνεργουμένη passiv oder medial aufzufassen ist, darauf kommt wenig an; in beiden Fällen ist der Gedanke ausgesprochen, daß der Glaube ohne die Liebe tot ist und nichts vermag[1]. Wie die Wurzel ohne den Lebenssaft abgestorben bleibt und keine Schößlinge treibt, so bedarf der Glaube der Liebe, sowohl um das neue Leben zu schaffen als um dasselbe vollkräftig zu entfalten. Wenn neuere Protestanten durch die Annahme einer doppelten Rechtfertigung, von denen die erste durch den Glauben allein zu stande komme, die zweite, eschatologische, aber auch der Liebe bedürfe, dieser Stelle gerecht werden wollten, ohne die forensische Rechtfertigung preisgeben zu müssen, so ist das eine künstliche Trennung, wofür sich bei Paulus keine Anhaltspunkte finden und die zudem jeder Psychologie Hohn spricht. Ein Glaube, der nicht bloß den Gegensatz zu aller Gesetzeserfüllung bildet, sondern auch jede im Gesetz geforderte Gesinnung ausschließt[2], ist, wenn nicht ein logischer Widerspruch,

---

[1] Vgl. Schäfer, Erklärung der zwei Briefe an die Thessalonicher und des Briefes an die Galater, Münster 1890, 335.

[2] So Weiß 320. W. Hermann (Der Verkehr der Christen mit Gott, Stuttgart 1886), ein Anhänger der Ritschlschen Schule, schließt vom Begriff des Glaubens ausdrücklich ein „Fürwahrhalten von Lehren und Begriffen" (sic!) aus. Nach ihm „wird der Glaube geweckt durch eine Tatsache, welche in zweifelloser Wirklichkeit an jeden herandringt, der in der christlichen Gemeinde lebt. Er entsteht, indem wir unter dem Eindruck dieser Tatsache zu dem Verständnis kommen, daß in ihr und ihrer Vermittlung Gott uns ergreift, um sich selbst uns zu erkennen zu geben. Er besteht endlich in dem Vertrauen, welches dem so erkannten und in jener Tatsache allein vergegenwärtigten Gott sich gänzlich unterwirft und beständig von ihm die Kraft entnimmt, die Welt zu überwinden und im Ewigen zu leben" (S. 195). Hier erscheint der Glaube geradezu als mit der Gnade identisch, was eine vollständige Begriffsverwechslung involviert. Dieselbe Gleichsetzung von Glauben und Gnade begegnet uns bei Schlatter (S. 327): „Glaube und Werke stehen also einander gegenüber wie Gottes Gabe und eigener Erwerb, wie Gottes Schaffen und eigenes Vermögen, wie Gottes Tat und eigene Tat." Das ist eine Überspannung des in der Polemik aufgestellten Gegensatzes zwischen Glauben und Werken des Gesetzes. Schlatter widerlegt sich übrigens selber, wenn er die Worte des Apostels (Gal 2, 16): καὶ ἡμεῖς

so doch ein abstrakter, blutleerer Begriff, der in einer lebendigen Menschenseele nicht wirklich werden kann. Ritschl[1] hält zwar formell an der herkömmlichen Bestimmung des Glaubens als Vertrauen fest, gesteht aber offen: „Demnach ist freilich den römisch-katholischen Theologen zuzugeben, daß die Liebe zu Gott das Wesen des Glaubens ausmacht, wenn in jenem Begriff der Gnade ausgedrückt ist, daß der Wille auf Gott als seinen höchsten Zweck gerichtet ist.“[2] Auch andere protestantische Theologen nähern sich in diesem früher am hartnäckigsten verteidigten Kontroverspunkt der katholischen Lehre[3].

Daß nach Paulus die rechtfertigende πίστις wesentlich Sache des Willens ist, ergibt sich nicht bloß aus der organischen Verbindung von Glauben und Liebe, sondern auch aus der Bestimmung des Glaubens als Gehorsamstat. Bei Abraham wurde das Horchen unmittelbar zum Gehorchen, als er gegen die Hoffnung auf Hoffnung glaubte, daß er der Stammvater vieler Völker werden solle (Röm 4, 18). Er brachte das Opfer seines Verstandes, indem er auf die Verheißung Gottes hin, ohne zu schwanken und ohne zu zaudern, glaubte, was natürlicherweise unmöglich war (Röm 4, 19). Abraham gab Gott die Ehre (Röm 4, 20). Sein Glaube war somit willige Unterwerfung unter den sich offenbarenden Gott. Der Apostel spricht ausdrücklich vom Gehorsam gegen den Glauben (ὑπακοὴ πίστεως) und bezeichnet es als seine Berufsaufgabe, die Menschen ge-

---

ἐπιστεύσαμεν folgendermaßen erklärt: „Der Glaube war unser Entschluß und unsere Tat, die in einer bestimmten Absicht erfolgte; wir glaubten, damit wir gerechtfertigt würden“ (S. 271).

[1] Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III[4], Bonn 1895, 558.

[2] Ebd. 102.

[3] Z. B. Haußleiter 179: „Indem der Gläubigwerdende die Predigt vom gekreuzigten und auferstandenen Christus bejaht, erlebt er den tiefsten und schmerzlichsten Selbstverzicht, die wahre Reue, die völlige Drangabe des eigenen Werkes.“ Schmidt 27: „Der Glaube ist die eminenteste sittliche Tat, deren der Mensch fähig ist, und so sehr ein Akt der Selbsttätigkeit, daß er ohne Selbstüberwindung und Selbsthingabe an Gott nicht einmal psychologisch denkbar ist.“

horsam zu machen gegen die Glaubensoffenbarung (Röm 1, 5; 16, 26. Vgl. Röm 15, 18). Seine Waffen im Kriege gegen den Unglauben sind mächtig vor Gott zur Zerstörung von Bollwerken, „indem wir Vernunftschlüsse zerstören und jegliche Erhöhung, die sich erhebt gegen die Wissenschaft Gottes, und indem wir gefangen nehmen jeglichen Verstand in den Gehorsam Christi“ (2 Kor 10, 4—6). Der Verstand, welcher sich in stolzer Selbstherrlichkeit der übervernünftigen göttlichen Wahrheit entgegenstellt, muß entwaffnet und zum Gehorsam gebracht werden. Hierin sehen wir deutlich, daß der Glaube in erster Linie eine Tat des Gehorsams, also ein Akt des freien Willens ist. Der Apostel dankt Gott, daß die Römer, einst Knechte der Sünde, von Herzen gehorsam geworden sind (ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας) gegen die Lehrform, an welche sie hingegeben wurden (Röm 6, 17). In diese Stelle spielt deutlich der Gedanke herein, daß das Evangelium nicht bloß Frohbotschaft ist, sondern daß die geoffenbarte Glaubenswahrheit auch schwere sittliche Pflichten auferlegt. Besonders unter diesem Gesichtspunkte erscheint die gläubige Bejahung der Offenbarung als bedeutende sittliche Tat, als ungeteilte Selbsthingabe des ganzen Menschen an den sich offenbarenden Gott, die den Entschluß mit umfaßt, alle Heilsmittel, insbesondere die Taufe (Gal 3, 26 27. Eph 5, 26. Tit 3, 5), zu gebrauchen[1]. Wie sehr der Apostel beim Glauben den Nachdruck auf den Willen legte, ergibt sich auch daraus, wie er den Unglauben charakterisiert. Er beklagt es schmerzlich, daß nicht alle dem Evangelium gehorcht haben (Röm 10, 16). Insbesondere die Juden setzten der christlichen Wahrheit hartnäckige Widerspenstigkeit entgegen. In eigensinnigem und eigensüchtigem Streben nach Selbstgerechtigkeit haben sie sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen (οὐχ ὑπετάγησαν Röm 10, 3). Durch ihre Schuld wurde den Heiden das Heil zu teil (Kol 11, 11 22 23; 9, 1 ff). In 2 Thess 2, 11 erscheinen Wahrheit und Ungerechtigkeit geradezu als diametrale Gegensätze. Der

[1] Rademacher 58.

Wahrheit nicht glauben ist so gut wie der Ungerechtigkeit Beifall schenken. Das größte Hindernis der göttlichen Wahrheit ist somit die Verkehrtheit des Willens. Deshalb wird das Strafgericht Gottes die Ungläubigen treffen: „Denn es offenbart sich der Zorn Gottes vom Himmel herab über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit jener Menschen, welche die Wahrheit Gottes in Ungerechtigkeit niederhalten“ (Röm 1, 18). Der Glaube ist im tiefsten Grunde so sehr Willensakt, daß selbst der protestantische Theologe W. Schlatter[1], gestützt auf die paulinischen Briefe, den Gehorsam als notwendiges, ergänzendes Moment bei der Begriffsbestimmung des Glaubensvertrauens fordert; ja er sagt geradezu: „Wird nach dem Band gefragt, durch welches die Beziehung zwischen Glauben und apostolischer Verkündigung entsteht und besteht, so gibt das Neue Testament im Einklang mit der stabilen Erfahrung die Antwort: Durch Gehorsam.“[2] Der Glaube ist somit kein bloßer Fiduzialglaube, kein „sittlich leeres ὄργανον λητικόν“[3].

Fassen wir die Momente, welche im Glauben als dem subjektiven Prinzip der Rechtfertigung enthalten sind, zusammen, so dürfen wir den Glauben als die höchste, den ganzen Menschen nach Verstand und Willen in Anspruch nehmende sittliche Tat bezeichnen, welche den Menschen zum gelehrigen Schüler und gehorsamen Diener der göttlichen Offenbarung macht. Enthüllt Gott Geheimnisse, so hält sie der Mensch für wahr. Gibt Gott eine Verheißung, so hofft er; bietet er ein Gut an, so vertraut er; tut er seinen Willen kund, so gehorcht er. Alle diese psychologischen Momente: Glauben (= Fürwahrhalten), Hoffnung, Vertrauen, Gehorsam und dazu die Liebe umfaßt der paulinische πίστις-Begriff. Dabei tritt mitunter ein einzelnes Moment in den Vordergrund, je nachdem der Glaube sich speziell auf eine Wahrheit, auf ein Versprechen, ein Gut oder eine Willenskundgebung Gottes

[1] S. 33. [2] Ebd. 36.
[3] Pfleiderer in Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 1872, 189.

bezieht. Da der Apostel den Inhalt seines Evangeliums seltener unter dem Gesichtspunkte der übernatürlichen Wahrheit[1], häufiger dagegen als Heilsgut dargestellt hat, so begreift es sich, daß der Glaube meist mit dem Vertrauen gepaart erscheint. Als Gehorsam wird der Glaube beim hl. Paulus nicht bloß charakterisiert, insofern der gläubige Mensch sich den sittlichen Normen beugt, welche die Offenbarung darbietet und gebietet, sondern auch insofern die geoffenbarte Wahrheit das Opfer des Intellekts fordert, welches der freie Wille bringen soll. Der Glaube im paulinischen Vollsinne ist somit in ganz hervorragendem Maße Sache des Willens.

Da der Glaube von Gott mit wahrer innerer Gerechtigkeit belohnt wird, insofern er das Band ist, welches den Menschen mit Christus, der fleischgewordenen δικαιοσύνη θεοῦ, vereinigt, ist er auch die subjektiv-menschliche Quelle, aus welcher die übernatürlich guten Werke hervorgehen. Mit Recht betont Feine[2], daß Paulus den Glauben als „den fruchtbaren Mutterboden Gott wohlgefälliger Werke" ansieht. Eben insofern der Glaube Gott und Mensch zu göttlich-menschlicher Wirkungsweise zusammenschließt[3], sind alle vor dem Glauben und ohne ihn gewirkten Werke tot und wertlos; wo aber der Glaube ist, da ist auch Gottesgerechtigkeit und darum Geist und Leben. Dementsprechend haben die in diesem Zustande gewirkten Werke pneumatische, ja göttliche Qualität, da Christus im Gerechtfertigten lebt und wirkt (Gal 2, 20). Dem Allerhöchsten kann nur gefallen, was er selbst gewirkt hat, er wirkt aber im Menschen auf Grund des Glaubens. Dies geht unmittelbar aus Eph 2, 10 hervor, wonach wir vermöge des Glaubens (Eph 2, 8) Gottes Gebilde geworden sind, „geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln". — Dieser Stelle entnehmen wir aber

---

[1] Vgl. den Römerbrief bes. Röm 1, 16 f: Das Evangelium ist „Gotteskraft zum Heile jedem, der glaubt. . . . Denn Gottes Gerechtigkeit wird darin geoffenbart".

[2] S. 73.

[3] Vgl. Eph 3, 12: „Durch den Glauben haben wir Zutritt zu Gott."

auch die Notwendigkeit der guten Werke. Daß wir fruchtbar seien in guten Werken, war ja der Zweck unserer sittlichen Neuschaffung. Damit stimmt überein, daß der Apostel durchweg vom Christen neben dem Glauben auch die guten Werke verlangt (Kol 1, 10. 2 Thess 2, 17. 2 Tim 2, 21. Tit 2, 14; 3, 1 8 14) und eine Vergeltung nach Werken auch im Christentum lehrt (2 Kor 5, 10. 1 Kor 3, 13 ff. Gal 6, 7 ff). Glaube und Werke gehören somit zusammen. Der Glaube allein genügt nicht zum Heile, denn der Glaube, welcher die Werke nicht im Gefolge hat, ist nicht der echte. „In Wahrheit ist demnach das Verhältnis zwischen Glauben und Werken kein gegensätzliches der Spannung, sondern ein notwendiges, in der Sache selbst liegendes, durchaus innerliches und organisches Verhältnis" — so bestimmt Titius[1] im Gegensatz zu der lutherischen Sola-fides-Lehre das Verhältnis von Glauben und Werken.

Von hier aus begreift sich auch die Antinomie von Glauben und Gesetzeswerken, welche im Römer- und Galaterbrief so stark hervortritt. Der Apostel setzt nur insofern den Glauben den Werken entgegen, als diese ohne Bezogenheit auf Gott und Christus vollbracht werden. Behalten wir das im Auge, so löst sich uns auch der scheinbare Gegensatz zwischen Röm 2, 13: „Nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht vor Gott, sondern die Täter (ποιηταί) des Gesetzes werden gerechtfertigt werden" und Röm 3, 20: „Aus Gesetzeswerken soll nicht gerechtfertigt werden vor ihm, was Fleisch heißt." Dieselben scheinbar einander ausschließenden Gedanken finden sich auch im Galaterbrief (3, 12; 2, 16). In Röm 2, 13 ist es dem Apostel lediglich darum zu tun, die Anschauung der Juden, als nütze ihnen die Kenntnis des Gesetzes etwas, auch wenn sie es nicht beobachten, zurückzuweisen. Sowohl Röm 2, 13 als Gal 3, 12 stellt Paulus den Fundamentalsatz der jüdischen Ethik auf, der inhaltlich auch im Christentum seine Gültigkeit beibehält. Dabei nimmt er aber keinen Bezug darauf, ob ein sittlich Toter oder Lebender das Gesetz zu erfüllen sucht.

[1] S. 128.

In Röm 3, 20 und Gal 2, 16 weist der Apostel dagegen jeden Versuch, durch Erfüllung des Gesetzes aus eigener Kraft, also ohne Glauben und Gnade, sich vor Gott als gerecht darzustellen, als unmöglich zurück. Man kann daher die Lehre Pauli kaum gründlicher verkennen, als wenn man dieselbe so formuliert: „Das Gesetz will keine Werke, obwohl es dieselben fordert.“ [1]

Um das gesamte Heilswerk auf Gott zu gründen, läßt der Apostel den Glauben selbst wieder wesentlich von der Gnade bedingt sein. Der Glaube als grundlegende Bedingung der Rechtfertigung ist nicht bloß ein Werk des Menschen selbst, sondern vor allem ein Werk Gottes im Menschen. Ganz naturgemäß, denn die rein natürlichen und endlichen Kräfte des Menschen können nie das Unendliche erreichen. Die Kluft zwischen Mensch und Gott muß durch die Gnade Gottes im Glauben überbrückt werden. „Das Göttliche muß sich zum Menschlichen herablassen, wenn das Menschliche göttlich werden soll.“ [2] Mit aller Entschiedenheit bringt der Apostel den Gnadencharakter des Glaubens zum Ausdruck, wenn er sagt: „Durch die Gnade seid ihr errettet mittels des Glaubens“ (Eph 2, 8); und um jede Vorstellung eigener Verursachung und eigenen Verdienstes auszuschließen, fügt er noch hinzu οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον. Auf Grund des Glaubens gerechtfertigt werden und aus Gnade das Heil erlangen, erscheint bei Paulus identisch, und beide Ausdrücke werden in gleicher Weise der

---

[1] So A. Zahn 18. Bei unserer Auffassung braucht man den Römerbrief nicht vor dem Galaterbrief zu datieren, weil der Gegensatz zwischen Glauben und Gesetz im Sendschreiben an die Römer sich erst im Laufe der Untersuchung herausstelle, während der Galaterbrief das dort gefundene Resultat bereits als Prämisse verwende, wie Clemen (Die Chronologie der paulinischen Briefe, Halle 1893) will. Ebensowenig ist es notwendig, einfach „einen durch das ganze paulinische System sich hindurchziehenden Widerspruch zwischen einer Vergeltung nach Gesetzeswerken (Röm 2, 13) und der Unmöglichkeit, aus Gesetzeswerken gerechtfertigt zu werden (Röm 3, 20)“, zu konstatieren, wie J. Weiß (Theol. Studien und Kritiken LXVIII [1895] 284 ff) tut, oder wie Lietzmann (Brief an die Römer, Tübingen 1908) das Gericht nach Werken in Röm 2, 5 ff nur hypothetisch, vom Standpunkt des Juden aus gesprochen, darzustellen.

[2] Möhler, Symbolik[12], Mainz 1900, 114.

Rechtfertigung aus Werken entgegengesetzt (Röm 4, 4; 5, 16). Der Glaube ist eine Wirkung der δύναμις θεοῦ, die sich im Evangelium offenbart (1 Kor 2, 5. Röm 1, 16). „Liebe mit Glauben von Gott dem Vater und dem Herrn Jesus Christus!" lautet der Segenswunsch des Apostels (Eph 6, 23).

Wie der Glaube der Gnade bedarf, so setzt überhaupt das ganze Heilswirken des Menschen in allen seinen Stadien die Gnade voraus. Gott ist es, der sowohl das Wollen als das Vollbringen in uns wirkt (Phil 2, 13). Nicht an unserem Wollen und Laufen hängt das Heil, sondern an dem sich erbarmenden Gott (Röm 9, 16). Er, der das gute Werk in uns angefangen hat, wird es auch vollenden (Phil 1, 6). „Was hast du also, was du nicht empfangen hast? Hast du es aber empfangen, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?" (1 Kor 4, 7)[1]. Die Gnade Gottes ist es auch, welcher der Apostel den Erfolg seiner apostolischen Wirksamkeit zuschreibt[2]. Paulus bekennt, daß er mehr gearbeitet habe als die andern, fügt aber sofort die Einschränkung hinzu: οὐκ ἐγὼ δέ, ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοί (1 Kor 15, 10). So hat Paulus den Primat der Gnade nicht bloß bei der Mitteilung der Gottesgerechtigkeit selbst, sondern auch bei der freitätigen Aufnahme derselben mittels des Glaubens sowie bei allem Fortschritt in der Gerechtigkeit und Tugend voll und ganz aufrechterhalten, ohne dabei die Freiheit des menschlichen Willens zu gefährden, wie der eben entwickelte Begriff des Glaubens klar gezeigt hat.

III. Das neue Leben und die alte Ordnung. Das Gesetz.

1. Die psychologischen, historischen und dogmatischen Voraussetzungen für die Stellung des Apostels Paulus zum Gesetz.

Das starke Gnadenbewußtsein des Völkerapostels, welches durch das wunderbare Walten der göttlichen Vorsehung über

[1] Vgl. 1 Kor 1, 30; 12, 3; Phil 4, 13; 2 Thess 2, 16 17.

[2] 1 Kor 3, 6–9. 2 Kor 3, 5 6. Eph 3, 14—21. 2 Thess 1, 11.

seinem reichbewegten Leben und durch den gewaltigen Gegensatz, in welchem das innere Leben des Paulus zu dem des Saulus stand (vgl. Röm Kap. 7 und 8), hervorgebracht worden war, hatte seine hohe Anschauung vom Evangelium „als Kraft zum Heile jedem, der glaubt“ (Röm 1, 16) gezeitigt. Diese Kraft Gottes, welche, wie wir dargetan haben, wesentlich in der δικαιοσύνη θεοῦ besteht (Röm 1, 17), hat der Apostel an sich erfahren, als es Gott gefiel, vor Damaskus an ihm seinen Sohn zu offenbaren (Gal 1, 17). Diese große und unmittelbare Erfahrung der beseligenden Macht und Gnade Christi, welche in der Rechtfertigungslehre ihren tiefsten Ausdruck gefunden hat, brachte dem Apostel auf der andern Seite die ganze Schwachheit und Armseligkeit der alttestamentlichen Gesetzesordnung, die dem eifrigen Christenverfolger alles gewesen war (Gal 1, 13 14. Phil 3, 6), mit aller Deutlichkeit zum Bewußtsein. Für diese Erkenntnis war Paulus um so mehr disponiert, als er unter dem Druck des Gesetzes nicht zu voller Überwindung des Bösen und zu innerem Frieden gelangt war (Röm 7, 7 ff), obwohl er von sich sagen konnte, daß er κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ tadellos gewandelt sei (Phil 3, 6. 2 Tim 1, 3). Die persönlichen Erlebnisse Pauli bilden einen wichtigen Schlüssel für das rechte Verständnis seiner Kritik des Gesetzes.

Ein Hauptmoment für die Entstehung der eigentümlichen Auffassung des Gesetzes seitens des Apostels liegt sodann in seiner Polemik gegen die Judaisten, welche seine Gemeinde verwirrten. Wie wir bereits gesehen haben, faßten die Judaisten, angesteckt von dem einseitigen und hochmütigen Legalismus der Pharisäer, den Glauben an Christus nur als „Komplement der mosaischen Heilsordnung“ [1] auf; sie glaubten, die Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes sei zum Heile notwendig, und verlangten von den Heidenchristen deshalb Beschneidung (Apg 15, 1), sowie Beobachtung der jüdischen Festzeiten (Gal 4, 10), kurz, auch das Ritualgesetz. Darin lag einmal eine

[1] Bartmann 32.

Unterschätzung der neuen Heilsordnung, also ein Mangel an Glauben, dem Paulus den schroffen Satz entgegenstellt: „Siehe, ich, Paulus, sage euch: Wenn ihr euch beschneiden lasset, so wird euch Christus nichts helfen“ (Gal 5, 2). Sodann war damit eine Überschätzung der eigenen sittlichen Kraft verbunden, also Mangel an Demut. Die Gründe für den Judaismus waren dieselben wie für den Gesetzesstolz des damaligen Judentums überhaupt: die irdische Messiasvorstellung und die nationale Bedeutung des Gesetzes. Schon dieser Beweggründe wegen mußte Paulus mit aller Schärfe gegen dieses Halbchristentum auftreten.

Obgleich nun die These der Judaisten lautete: Gesetz und Glaube, polemisiert der Apostel gegen die These: Gesetz ohne Glauben. Die paulinische Antithese lautete somit: Gesetz oder Glaube (vgl. Gal 3, 3 4). Nur so erklärt es sich, daß er dem Judaismus als Hauptsatz entgegenstellen kann: „Wir wissen, daß der Menschengeist nicht gerechtfertigt wird aus den Werken des Gesetzes“ (Gal 2, 16. Vgl. Röm 3, 20). Paulus verschärft also den glaubensschwachen Standpunkt seiner Gegner zu einem glaubensfeindlichen[1]. „Der Apostel insinuiert den Gegensatz zwischen Glauben und Werken so, wie er ihn in seiner Seele trägt, unmittelbar seinen Gegnern.“[2] Das dürfte mit der feurigen und energischen Art des Völkerapostels, welche alle praktischen Fragen unter prinzipiellen Gesichtspunkten behandelt, zusammenhängen. So erklärt es sich auch, daß sich sein Kampf gegen den Judaismus zu einem solchen gegen das ungläubige Judentum überhaupt erweiterte, wie uns der Römerbrief zeigt.

Wo Paulus polemisiert, betrachtet er also das Gesetz losgelöst von Glauben und Gnade, als eine Summe von Geboten und Verboten, welche Nachachtung heischen, ohne die nötige sittliche Kraft zu verleihen: „Das Gesetz ist nicht aus dem

---

[1] A. Schlatter 327: „Die antipaulinische Tendenz vertrat keineswegs die Rechtfertigung aus Werken in der Weise, wie Paulus diesen Begriff bestimmt.“

[2] Ebd. 328.

Glauben, sondern wer es getan, wird darin leben“ (Gal 3, 12. Röm 10, 5; vgl. Lv 18, 5). Paulus behandelt in der Polemik πιστεύειν und ποιεῖν als Gegensätze. Er knüpft also in seiner Kritik des Gesetzes bzw. der ganzen alttestamentlichen Ordnung an die pharisäische Auffassung an, so daß es den Anschein gewinnen könnte, als habe er auch als Christ den pharisäischen Gebrauch des Gesetzes, wie er ihn selbst in seiner vorchristlichen Periode geübt hat, als einzig möglichen und berechtigten angesehen[1]. Allein es finden sich in den paulinischen Briefen auch Spuren, welche auf eine dem Gesetz günstigere Gedankenreihe hinweisen.

Es läßt sich aber die scharfe Gegenüberstellung von Gesetz und Glauben nicht bloß historisch, sondern auch rein dogmatisch begreifen. Nach Paulus ist Christus γενόμενος ὑπὸ νόμου, was nicht minder bedeutsam ist als das γενόμενος ἐκ γυναικός (Gal 4, 4), denn dadurch ist er voll und ganz an die Stelle der unter dem Gesetze schmachtenden, von seinem Fluch gedrückten Menschheit getreten, um sie nicht bloß durch seinen Kreuzestod vom Fluche des Gesetzes loszukaufen (Gal 3, 13)[2], sondern vom Gesetze selbst (Gal 4, 5: ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμου ἐξαγοράσῃ), „indem er das Gesetz der Gebote in Satzungen abgetan hat“ (Eph 2, 15). Hieraus erhellt ohne weiteres, daß seit dem Tode Christi eine Beziehung zwischen Glauben und Gesetz gar nicht mehr statthaben kann. Der Grund, warum Paulus seiner Kritik des Gesetzes den pharisäischen Legalismus zu Grunde legte, ist somit nicht der Mangel an besserem Verständnis der alttestamentlichen Heilsökonomie, wie Bartmann, Ritschl und Feine behaupten, sondern die Glaubenserkenntnis,

[1] So Bartmann 27, Ritschl 315 und Feine 92. Letzterer sagt geradezu: „Nicht nur der Pharisäer Saul hat die Ströme des Glaubenslebens der Psalmensänger nicht rauschen hören und die Stimme der Propheten nicht vernommen, wie sie Gericht und Gnade in untrennbarer Verbindung predigen: auch der Apostel hat diesen tiefen Born alttestamentlicher Frömmigkeit nicht aufgedeckt. Auch dem Apostel erscheint als echte alttestamentliche Religion dasjenige, was ihm an Pharisäismus entgegengetreten war.“

[2] Vgl. Röhricht 67 f.

daß Christus das Gesetz ein für allemal in seinem Tode abgetan hat.

Von hier aus verstehen wir dann, daß Paulus in seiner Polemik prinzipiell nur die Wirkungen des Gesetzes ins Auge gefaßt hat, welche das Gesetz als strenger Sittenkodex und erbarmungsloser Sittenrichter mit Fluch- und Strafandrohung hatte und haben mußte.

Nachdem wir so die psychologischen, historischen und dogmatischen Voraussetzungen, welche das Gesetzesproblem bei Paulus bedingen, dargelegt haben, wollen wir es versuchen, die schwierige und vielverkannte Lehre über das Gesetz selbst zu behandeln und auf eine einheitliche Anschauung zu bringen, wenn auch Löwy die paulinische Lehre vom Gesetz „einen Abgrund von Mystizismus und von Widersprüchen" nennt[1].

2. Was war nicht der Zweck des Gesetzes?

Der Ausdruck νόμος in unserem Sinne bedeutet zunächst das mosaische Gesetz als solches. In dieser ursprünglichen Bedeutung wird es gern mit dem Genitiv Μωϋσέως verbunden (1 Kor 9, 9) oder auch mit θεοῦ (Röm 7, 22; 8, 7). Vom Inhalt überträgt sich die Bezeichnung auf das Buch des Gesetzes, die Torah, den Pentateuch (Gal 4, 21. 1 Kor 14, 34). Da dem späteren Judentum, besonders dem Pharisäismus, das Gesetz die Gottesoffenbarung κατ' ἐξοχήν war, so wurde νόμος zum Terminus für das Alte Testament überhaupt auch da, wo es sich um Stellen aus Psalmen und Propheten handelte[2] (1 Kor 14, 21. Röm 3, 19). Der Artikel macht keinen Unterschied in der Bedeutung[3], sondern das Stehen oder Fehlen erklärt sich lediglich aus dem Sprachgefühl des Apostels.

Der Begriff νόμος ist bei Paulus ein durchaus einheitlicher; eine Trennung zwischen rituellem und ethischem Bestandteil des Gesetzes kennt Paulus nicht, eine solche Unterscheidung

[1] „Die paulinische Lehre vom Gesetz", in Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. des Judentums. Neue Folge. XLVII, Breslau 1903, 537.

[2] Siehe Grafe 1 ff und B. Weiß 267.

[3] Gegen Volkmar, Holsten (s. Grafe 5 ff) und Cremer 554.

ist für ihn ebensowenig vollziehbar wie für seine Zeit überhaupt. Wer sich beschneiden läßt, ist schuldig, das ganze Gesetz zu tun (Gal 5, 3). Wie „Schrift“ (Röm 4, 2) ist für Paulus „Gesetz“ Bezeichnung für die ganze vorchristliche Gottesoffenbarung[1]. Dabei hat natürlich Paulus je nach dem Zusammenhang bald mehr an die rituelle, bald mehr an die ethische Seite des Gesetzes gedacht, ersteres meistens im Galaterbriefe, letzteres hauptsächlich im Römerbriefe. Daß Paulus im Galaterbriefe mehr die rituelle Seite des Gesetzes hervorhebt, kommt aber lediglich daher, daß sich die Absurdität der judaistischen Tendenz so am besten nachweisen ließ. Wo nun Paulus allgemeine Sätze über das Gesetz aufstellt, sind sie auch in ihrer prinzipiellen Bedeutung zu belassen.

Der erste und negative Kanon der paulinischen Kritik lautet: Das Gesetz vermag nicht zu rechtfertigen (Gal 2, 16. Röm 3, 20). Den empirischen Beweis hierfür liefert die allgemeine Sündhaftigkeit auch bei den Juden, die der Apostel den auf ihre Kenntnis des Gesetzes stolzen Juden vorhält (Röm 2, 24; 3, 9 ff). Paulus bringt den Juden die Fundamentalwahrheit in Erinnerung, daß nicht die Hörer des Gesetzes gerecht sind vor Gott, sondern daß die Täter gerecht gesprochen werden (Röm 2, 13. Gal 3, 12. Röm 10, 5). Die Beschneidung nützt nur, wenn die Beobachtung des Gesetzes mit ihr verbunden ist (Röm 2, 25). Das Gesetz fordert unbedingte Erfüllung und kündigt jedem den Fluch an, „der nicht bleibt bei allem, was im Buche des Gesetzes geschrieben ist, es zu tun“ (Gal 3, 10b. Dt 27, 26). Deshalb ist jeder, der von Gesetzeswerken ausgeht, unter dem Fluch (Gal 3, 10a). Denn nicht nur hat tatsächlich kein Mensch je das Gesetz erfüllt (Röm 3, 11), sondern es ist geradezu unmöglich, daß der unerlöste Mensch dem Gesetz in allen Stücken nachkommt, da das Gesetz schwach war wegen des Fleisches (Röm 8, 3). Der tiefste Grund lag also in der sündhaften Natur des Menschen selbst (Röm 7, 7—25).

[1] So Lispius 54, Grafe 8, Zahn 10, Kirn 548, Bartmann 34 f. Nach Cornely (Cursus script. sacr. II, III, sec. ep. ad Cor., Paris. 1892, 457) wird diese Auffassung seit Augustin von den meisten Exegeten vertreten.

Das Gesetz konnte den sittlich Toten nicht lebendig machen (Gal 3, 21), und eben weil es dem Menschen keine sittliche Kraft mitteilen konnte, war es für seine Rechtfertigung untauglich.

Das Gesetz macht aber auch gar keinen Anspruch darauf, Gerechtigkeit zu verleihen, im Gegenteil verweist es ausdrücklich auf den Glauben als die Quelle alles sittlichen Lebens: „Der Gerechte wird aus dem Glauben leben" (Gal 3, 11. Röm 1, 17. Hab 2, 4). Dasselbe zeigt das Beispiel Abrahams, von dem die Schrift erzählt, daß Gott ihm seinen Glauben zur Gerechtigkeit angerechnet habe (Röm 4, 3). Eben in dem Sinne, daß im Gesetz selbst, d. h. in der alttestamentlichen Offenbarung, der Glaube als Mittel der Gerechtigkeit angegeben wird, hat der Apostel den Satz aufgestellt, daß er nimmermehr durch den Glauben das Gesetz umstoßen wolle (καταργοῦμεν), sondern daß er es aufrichte (Röm 3, 31). Das folgende Kapitel (Röm 4, 1—25) bringt den Beweis dafür, daß zwischen dem Heilsweg des Neuen Bundes und dem des Alten Bundes kein Widerspruch sei. Der Glaube, d. h. „die vertrauensvolle Hingabe an Gott, welche je nach den verschiedenen Entwicklungsstufen der Offenbarung und je nach der verschiedenen Befähigung des Subjekts einen mehr oder minder bewußten Glauben an den Erlöser einschloß, war somit zu allen Zeiten der eine und einzige von Gott geordnete, der Natur und der sittlichen Beschaffenheit des gefallenen Menschen entsprechende Heilsweg"[1]. Wenn wir noch dazu nehmen, daß Paulus Gott zu Moses, der doch das Amt der Verdammnis verwaltet, sagen läßt: „Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich" (Röm 9, 15. Ex

[1] Simar 92. Auch Bartmann (S. 28) ist dieser Ansicht, wenn er sagt: „Der Bund, den Jehovah mit Israel geschlossen, beruhte ganz und gar auf den beiden Eckpfeilern von Gnade und Glauben." Aber er hat übersehen, daß auch Paulus diese Auffassung der alttestamentlichen Heilsökonomie gehabt hat, und kommt dadurch (S. 27) zu der unrichtigen und bereits zurückgewiesenen Behauptung, Paulus setze den Pharisäismus als die authentische und berechtigte Auffassung der alttestamentlichen Ordnung voraus.

33, 19), wenn wir sodann in Röm 10, 6 sehen, wie sich die Gerechtigkeit aus Glauben in Form einer Prosopopöe selbst beschreibt mit Worten, welche Dt 30, 11—14 entnommen sind[1], so dürfen wir mit Fug und Recht behaupten, daß Paulus auch eine andere, höhere Auffassung des Alten Testamentes kennt als den Pharisäismus, wenn auch seit dem Tode Christi eine Beziehung zwischen Gesetz einerseits und Glauben und Gnade anderseits nicht mehr möglich war und deshalb nur mehr der starre Buchstabe übrig blieb, gegen den sich dann die Kritik des Apostels richtet, um so mehr als das Judentum längst verlernt hatte, Gesetz und Glauben miteinander in Verbindung zu bringen. Wohl ist das Gesetz nicht aus dem Glauben (Gal 3, 12), aber der Glaube ist im Gesetze. Paulus bekämpft also durch das Gesetz die Gesetzlichen, wobei das Gesetz selbst getroffen wird, aber nur insofern es jetzt bloß mehr toter Buchstabe ist[2]. Das Gesetz ist gut, wenn einer es gesetzmäßig gebraucht (1 Tim 1, 8), d. h. ihm nicht eine Bedeutung beilegt, welche es nie haben wollte und nie haben konnte. Behalten wir das Gesagte im Auge, so dürfen wir in Röm 7, 10 den Ausdruck ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν voll und ganz in dem Sinne auffassen, daß das Gesetz auch nach Paulus prinzipiell von Gott dazu bestimmt war, ein lebenförderndes Mittel in der Heilsökonomie zu bilden, das aber tatsächlich, wie den meisten, so auch Paulus zum Tode gereichte.

Von hier aus gewinnen die Aussprüche des Apostels, welche eine positive Wertschätzung des Gesetzes enthalten, die rechte Beleuchtung. Das Gesetz bildet einen Vorzug der Juden vor den Heiden (Röm 3, 1—8; 9, 4), insofern ihnen im Gesetze die Aussprüche Gottes anvertraut sind (Röm 3, 2). Im Gesetze besitzt der Jude „das Abbild der Erkenntnis und Wahrheit" (Röm 2, 20). Insofern das Gesetz den Willen Gottes enthält,

[1] Vgl. Reithmayr z. d. St. 551 und Zahn 42.

[2] Pfleiderer glaubt, Paulus bewege sich „in unbewußten Gegensätzen", und bewundert nur „die List der Idee, die in dem Alten das Neue entdecken will", während es doch in absolutem Gegensatz gegen dasselbe stehe (s. Zahn 15).

ist es heilig, gerecht und gut (Röm 7, 12). Ja Paulus gibt dem Gesetz das Prädikat „geistlich“ (πνευματικός Röm 7, 14), obwohl das πνεῦμα das Höchste ist, was das Evangelium bietet (Gal 3, 2). Diese dem Gesetze günstigen Urteile des Apostels stammen allerdings aus dem Römerbriefe, während die Beurteilung des Gesetzes im Galaterbriefe eine schroffere ist. Das erklärt sich aber ohne Schwierigkeit aus der Kampfesstimmung, welche den Galaterbrief charakterisiert[1], während in der römischen Gemeinde die Gefahr des Judaismus nicht akut war und deshalb der Römerbrief mehr Systematik aufweist und dementsprechend auch die dem Gesetze günstigeren Gedankenreihen zum Ausdruck bringt.

Betrachtet der Römerbrief das Gesetz, wo er es günstig beurteilt, im Vergleich zu der Gesetzlosigkeit der Heiden oder nach seinem idealen Inhalt und seiner absoluten Bestimmung, so schätzt es der Galaterbrief fast ausschließlich — eine Ausnahme macht wohl Gal 2, 15: „Wir sind von Natur Juden und nicht aus Heiden geborene Sünder“ — im Vergleich zu der vollkommenen Gottesoffenbarung des Neuen Testamentes ein. Wenn Paulus Altes und Neues Testament gegeneinander stellt, begreifen wir, wie er in Bezug auf die alttestamentliche Ordnung sagen kann: „So waren auch wir, als wir unmündig waren, unter den Anfangsgründen der Welt (ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) dienstbar“ (Gal 4, 3. Vgl. Kol 2, 8 20). Der Alte Bund ist nur der elementare, schwache und dürftige (Gal 4, 9) Anfang der Gottesoffenbarung, gleichsam der Schatten der zukünftigen Heilsordnung (Kol 2, 17).

3. Die Wirkung und der Zweck des Gesetzes.

Wie schon aus der eben angeführten Charakterisierung des Gesetzes als στοιχεῖα τοῦ κόσμου im Galater- und Kolosserbrief zu ersehen ist, hat das Gesetz einen propädeutischen Zweck für die Erlösung in Jesus Christus. Das Gesetz ist παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (Gal 3, 24). Diese Aufgabe erreichte es in

[1] Vgl. Grafe 22 ff.

erster Linie dadurch, daß es die menschliche Sündhaftigkeit zur Vollreife und zum Bewußtsein brachte. Die Sünde war vor dem Gesetze da, und letzteres war nicht gegeben, um die Sünde wegzunehmen — dazu war es nicht im stande. Aber dadurch, daß es dem Menschen seine Schwachheit, sein Sündenelend und seine Schuldverhaftung mit voller Klarheit vor die Seele stellte, weckte es die Sehnsucht nach Erlösung. „Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Leibe des Todes?“ (Röm 7, 24.) — Dieser Schrei einer gequälten Menschenseele voll Demut und Sehnsucht war die tatsächliche Wirkung des Kampfes, welchen das Gesetz als fordernder Gotteswille im Innern des Menschen zwischen Wollen und Sollen, Fleisch und Geist entfacht hatte. Als die sündige Menschheit sich selbst aufgegeben hatte und nach einem Retter aus der Not ausschaute, war der Boden bereitet, auf dem das Wort Gottes von der Erlösung wirksame Aufnahme fand. So wurde das Gesetz der Zuchtmeister auf Christus. Diese Auffassung im einzelnen als paulinisch nachzuweisen, ist die Aufgabe des folgenden Abschnittes. Dabei ist wohl im Auge zu behalten, daß Paulus hier von der tatsächlichen Wirkung des Gesetzes auf die Mehrzahl der Menschen ausgeht, und dieselbe zugleich in rabbinisch-teleologischer Weise als Zweck desselben ausgibt. Er konnte das, insofern auch der Teil der Menschheit, der aus eigener Schuld durch das Gesetz noch weiter in das Sündenelend hineingetrieben wurde, zur Vorbereitung auf den Erlöser beitragen mußte. Die sündige Menschheitsentwicklung vor der Erlösung sollte nach dem Ratschluß Gottes ein unverkennbares Wahrzeichen sein, daß der Mensch aus sich nichts ist. Dadurch wurde das Gesetz „zu einer allgemein menschlichen Angelegenheit“ [1]. Der Naturalismus war ebenso wie der Legalismus für immer gerichtet. Gott machte so das Böse dem Guten dienstbar.

Bevor das Gesetz dem verdorbenen Menschen entgegentrat, folgte er beinahe unbewußt seinen sündlichen Trieben;

[1] Röhricht 62.

er lebte scheinbar, da er frei war und keine Todesschuld auf ihm lag: „Ich aber lebte ohne Gesetz so dahin; wie jedoch das Gebot kam ... starb ich“ (Röm 7, 9 f). Als das Gesetz noch nicht da war, herrschte Harmonie zwischen Wollen und Tun, zwischen dem Gewissen und den Handlungen. Die Sünde war ja tot (Röm 7, 8), sie hatte nur „ein schlummerndes Leben ohne bewußte Lebensäußerung. Die Sünde konnte nicht im Verhältnis zum Gotteswillen betrachtet werden, worin ja gerade ihr Wesen beruht“ [1]. Das Gesetz dagegen brachte Erkenntnis der Sünde (Röm 7, 7). Es schärfte das Gewissen, aber es reizte auch die ἁμαρτία. insofern diese Anlaß nahm, durch das Gebot den Menschen zu täuschen (Röm 7, 8 11). Die Sünde tötete mich durch das Gesetz (Röm 7, 11). Wie ein Keil trieb das Gesetz die Faktoren, welche das sittliche Leben des Menschen bedingen, auseinander; „zwang es auf der einen Seite die in der σάρξ wohnende Sünde zu äußerster Gegenwehr, so nötigte es auf der andern Seite den νοῦς zu einem entschlossenen, aber ohnmächtigen Kampf gegen das Gesetz der Sünde“ [2]. So verwandelte das Gesetz den Frieden, der, wenn auch ein fauler Friede, so doch immerhin Friede war, in einen Kampf, der mit der Niederlage des Menschen endigte: Die Sünde lebte auf durch das Gesetz, und ich starb (Röm 7, 9 f). So tötete mich die Sünde durch das Gesetz (Röm 7, 11).

Das Resultat aller Empörungsversuche des inneren Menschen, der an dem Gesetz als einem Geistesverwandten Freude hat und ihm zustimmt (Röm 7, 15 22), ist der Sieg der Sünde (Röm 7, 14—23). Darum ist „unter dem Gesetze stehen“ soviel als „von der Sünde überherrscht werden“ (Röm 6, 14). Die klare Erkenntnis (ἐπίγνωσις) der Sünde (Röm 3, 20), welche das Gesetz brachte, hatte also nur den Erfolg, daß sie

[1] Bartmann 36. — Die Ausdrücke „Tod“ und „Leben“ sind, soweit sie den objektiven Zustand bezeichnen, nur relativ gemeint. Paulus reflektiert aber vorwiegend auf den subjektiven Tatbestand, wonach „Leben“ = Harmonie und „Tod“ = Disharmonie ist.

[2] Gloel 94.

das objektiv sündige Tun zur bewußten Übertretung eines göttlichen Gebotes (Röm 4, 15), also die materielle Sünde zur formellen stempelte und dadurch volle Schuldbarkeit (Röm 5, 13)[1] des Menschen und deshalb Zorn Gottes (Röm 4, 15) und Fluch (Gal 3, 10) wirkte. So kann der Apostel das Gesetz einen harten Kerkermeister nennen, der uns unter die Sünde verschlossen hat (Gal 3, 23), und den Dienst des Alten Bundes, eben weil er Gesetzesbund war, eine διακονία τῆς κατακρίσεως (2 Kor 3, 9)[2]. Das Gesetz mit seinen nicht erfüllten Gottesforderungen ist zum Schuldbrief geworden, den wir nicht einlösen konnten (Kol 2, 14). Sünde und Schuld, Fluch und Tod sind somit die unseligen Wirkungen des Gesetzes. Wohl ist das Gesetz nicht selbst Sünde (ἁμαρτία Röm 7, 7), aber es ist die Kraft der Sünde (δύναμις τῆς ἁμαρτίας 1 Kor 15, 56); ebensowenig ist das Gesetz selbst Tod (θάνατος), aber die Sünde, um als Sünde zu erscheinen, wirkt durch das Gesetz den Tod (Röm 7, 13).

Diese tatsächliche Wirkung des Gesetzes war nach Paulus auch sein Zweck. Das Gesetz war hinzugekommen, damit die Übertretung sich mehre (ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα Röm 5, 20), es war der Übertretungen wegen (τῶν παραβάσεων χάριν Gal 3, 19) gegeben worden. Durch das Gebot sollte die ἁμαρτία über alle Maßen sündhaft werden (Röm 7, 13). Die Sünde sollte durch das Gesetz, durch den tötenden Buchstaben (2 Kor 3, 6) an Intensität (ἁμαρτία) wie an Extensität (παράβασις) zunehmen. Die finale Bedeutung des ἵνα abzuschwächen, geht nicht an, sondern die daraus sich ergebende Härte ist anderweitig zu lösen. Einmal darf Röm 7, 7—25 nicht so verstanden werden, als werde hier deutlich gesagt, „daß selbst der der Einwirkung der Gesetzesoffenbarung unterstehende

---

[1] Röm 5, 13 ist so zu verstehen, daß ohne ein mit dem Tode drohendes Gesetz keine Todesschuld angerechnet werden kann. Daß aber jegliche Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit, auch wenn sie sich nicht gegen ein ausdrückliches Gebot richtet, von Gott gestraft wird, beweist Röm 1, 18.

[2] Vgl. Junker 62.

Mensch es niemals zum κατεργάζεσθαι des Guten bringe“[1]. Denn das stünde in direktem Widerspruch zu Röm 2, 14 ff, wonach sogar die Heiden gelegentlich von Natur tun, was das Gesetz fordert. In Röm Kap. 7 wird vielmehr nur der allgemeine sittliche Zustand des unerlösten Menschen ins Auge gefaßt, ohne daß dabei eine gelegentliche Erfüllung der Gesetzesforderungen, geschweige denn individuelle Verschiedenheiten berücksichtigt würden. Sodann ist zu bedenken, daß mit der intensiven und extensiven Steigerung der Sünde die Erkenntnis der Sünde und Schuld Hand in Hand ging, woraus Haß und Kampf gegen dieselbe, Demut und sehnliches Heilsverlangen entspringen konnte und auch vielfach wirklich entsprang, wie Röm Kap. 7 deutlich zeigt[2]. Es lag in der Hand eines jeden, der Gefahr, durch das Gesetz im Sündenelend erstickt zu werden, zu entgehen und aus der demütigen und reumütigen Erkenntnis der eigenen Schwäche und Schuld die rechte Glaubensstimmung zu schöpfen. In Röm Kap. 7 (besonders V. 24) hat Paulus diese individualpädagogische Bedeutung des Gesetzes wenigstens angedeutet. Rechnen wir hierher noch die deutlichen Spuren, welche sich, wie oben S. 57 ff ausgeführt, in den paulinischen Briefen für eine vorchristliche Beziehung zwischen Glauben, Gnade und alttestamentlicher Ordnung finden, so müssen wir annehmen, daß Paulus eine sittlich fördernde Wirkung des Gesetzes keineswegs verkannt hat. Allein ihm war es bei seiner Polemik vor allem darum zu tun, die mit unmittelbarer Gewalt auf Christus als Erlöser hinzielende universal-pädagogische Bedeutung des Gesetzes darzustellen, und das gelang ihm am besten, wenn er ohne jegliche Individualisierung in rein prinzipieller Betrachtung die durch die Schuld der Juden selbst eingetretene verderbliche Wirkung des Gesetzes unter den teleologischen Gesichtspunkt einstellte. Der Gedanke, daß Gott

[1] So Junker 64.

[2] Vgl. Gloel 94. — Aug, Enarr. in Ps. 102, n. 15: Hoc est in lege magnum mysterium, ideo eam datam, ut crescente peccato humiliarentur superbi, humiliati confiterentur, confessi sanarentur.

jene verderbliche Wirkung des Gesetzes intendiert habe, verliert seine Anstößigkeit, wenn wir bedenken, daß diese Wirkung im tiefsten Grunde eigene Schuld der Juden war, da sie das Gesetz nicht „gesetzmäßig" gebraucht, und daß infolgedessen die Steigerung des Sündenelends von Gott als Strafe verhängt wurde[1], die selbst wieder in letzter Linie die Vorbereitung des Menschengeschlechtes auf die Ankunft des Erlösers bezweckte. Die Mehrung der Sünde war also nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck. Das Gesetz war zwar zunächst gegeben, damit die Sünde sich mehre, wo aber die Sünde sich mehrte, war die Gnade in Überfülle (Röm 5, 20). Durch die Steigerung des Sündenelends machte das Gesetz die Bahn frei für den Glauben. Das Gesetz war Zuchtmeister auf Christus hin, damit wir aus Glauben gerechtfertigt werden (Gal 3, 24), wozu uns Röm 7, 7—25 die psychologische Illustration bietet. Ehe der Glaube kam, wurden wir unter dem Gesetze verschlossen, bewacht für jenen Glauben, welcher geoffenbart werden sollte (Gal 3, 23).

Alle diese Stellen beweisen klar, daß εἰς Χριστόν in Gal 3, 24 nicht rein zeitlich zu fassen und mit „bis auf Christus" wiederzugeben ist, sondern als Zielbestimmung zu gelten hat[2]. Die Tätigkeit des antiken Pädagogen und das Gesetz stimmen in der Richtung ihrer Tätigkeit überein, nämlich „Erkenntnis des Guten und Bösen zu bringen, das Gute lieben, das Böse hassen zu lehren"[3], aber hinsichtlich ihres Zieles gehen sie

[1] Der gleiche Gedanke, daß Gott Unglauben und Ungerechtigkeit durch Vermehrung von Sünde und Schuld straft, indem er Versuchungen schickt, begegnet uns auch 2 Thess 2, 11. Vgl. Röm 1, 24 26 28 (παρέδωκεν).

[2] Gegen Feine 101 und Kühl 134 f. Während letzterer zugibt, daß das Gesetz wenigstens in negativer Weise für die πίστις Bahn mache, indem es einen Zustand von Sünd- und Schuldverfallenheit wirkt, lehnt Feine auch dieses Zugeständnis ab und betrachtet den Pädagogen lediglich als den, der im Zustand der Unfreiheit und Knechtschaft zu erhalten hat, unter dessen Gewalt Freiheit und Sohnesrecht dem Pflegling nicht zukommt. Diese Auffassung wird schon durch den Ausdruck παιδαγωγός unmöglich gemacht.

[3] Schulz 41.

auseinander. Während der Pädagoge den ihm anvertrauten Knaben wenigstens zu einer iustitia civilis erziehen sollte, hatte das Gesetz nur den Zweck, Sünde, Schuld und Ohnmacht zur Erkenntnis zu bringen und Sehnsucht nach dem Erlöser zu wecken. Dazu mußte auch die Mehrung der Sünde dienen. Der beherrschende Gedanke bei der Kritik des Gesetzes ist somit die Vorsehung Gottes, welche selbst den Mißbrauch ihrer Gaben ihrem guten Zwecke dienstbar machte.

4. Das Gesetz und der Neue Bund.

War das Gesetz lediglich παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, so legt sich die Konsequenz ohne weiteres nahe, daß Christus selbst das Ende des Gesetzes bedeutet. Paulus spricht diesen Gedanken in aller Form aus: τέλος γὰρ νόμου Χριστός (Röm 10, 4)[1]. Der Zweck der Gesetzespädagogik war, auf den Glauben als den einzig möglichen Heilsweg hinzuweisen. Nachdem nun der Glaube gekommen, sind wir nicht mehr unter dem Zuchtmeister (Gal 3, 25). Dieselbe Konsequenz ergibt sich aber auch aus einer andern Gedankenreihe, die uns in Röm 7, 1—4 begegnet. Der Mensch ist an das Gesetz gebunden, nur solange er lebt. Wie die Ehe aufhört, wenn ein Teil gestorben ist, so erlischt das rechtskräftige Verhältnis zwischen Mensch und Gesetz, wenn der Mensch stirbt. Nun sind wir aber mit Christus in Todesgemeinschaft getreten. Deshalb sind wir „getötet für das Gesetz mittels des Leibes Christi, um einem andern zu eigen zu werden, dem, der von den Toten auferweckt worden, damit wir Gott Frucht bringen“ (Röm 7, 4). Gal 2, 19 f bietet noch eine Vertiefung dieses Gedankens dahingehend, daß das Gesetz selbst uns der Verpflichtung enthoben hat. Der Fluch der Sünde, welcher vom Gesetz über dieselbe ausgesprochen wird, ist von Christus am Kreuze getilgt worden (vgl. Kol 2, 14). Durch den Fluch hat also das Gesetz Christus den Tod gebracht, und so ist er durch das

[1] Prat I 321: Le Christ était son fin (τέλος), le but où elle tendait et le terme où elle devait cesser.

Gesetz dem Gesetz abgestorben und wir mit ihm, da wir mit ihm gekreuzigt sind (vgl. Röm 6, 3 ff; Gal 5, 24). „Die Lösung vom Gesetz, wie sie im Glauben enthalten ist, ist somit göttlich gewollt und begründet, und nicht ein eigenmächtiger Riß des Menschen durch ein Band, an das ihn Gott gebunden hat.“[1] Die vorübergehende Gültigkeit des durch Vermittlung von Engeln aus der Hand Mosis empfangenen Gesetzes (Gal 3, 19) war ja nicht nur in dem Umstande enthalten, daß es später zu der Verheißung hinzukam (Gal Kap. 3. Röm Kap. 4), sondern war auch im Verschwinden des Glanzes im Angesichte des Moses angezeigt (2 Kor 3, 6—16). Das Gesetz sollte nur ein Zwischenglied zwischen Adam und Christus sein. Die Juden sind also verblendet, wenn sie nicht erkennen, daß in Christus das Gesetz abgetan ist (2 Kor 3, 15. Eph 2, 15; vgl. Gal 4, 5).

Wenn Paulus so allgemein vom Abtun des Gesetzes, vom Befreien und Loskaufen aus seiner Knechtschaft redet, ja wenn er Christus schlechthin das Ende des Gesetzes nennt, so dürfen diese Aussprüche nicht dahin eingeschränkt werden, als sei das Gesetz nur als Heilsweg abgeschafft — was es an und für sich überhaupt nie war — sondern das Gesetz ist für den Christen auch als Lebensnorm ein für allemal abgetan. Mit Recht sagt Grafe[2]: „Es hätte geradezu das Streitobjekt gefehlt, wenn Paulus nicht der Ansicht gewesen wäre, daß auch für das sittliche Leben der Christen das Gesetz nicht mehr bestimmende Norm sein könne.“ Deshalb sollte aber durchaus nicht der Sünde Tür und Tor geöffnet sein (Röm 6, 15). Der Apostel wendet sich energisch gegen die Schlußfolgerung, daß mit dem Wegfall des Gesetzes als äußerer Norm die Sünde unmittelbar gegeben wäre, wie seine Gegner meinen. Denn dann wäre Christus der Sünde Helfer, da er ja das Gesetz abgeschafft hat (Gal 2, 17). Die Freiheit des Christen ist also in erster Linie Freiheit vom Gesetze. „Für die Freiheit hat uns Christus befreit. So stehet nun fest,

[1] Schlatter 334. [2] S. 17.

und lasset euch nicht wieder ins Joch der Knechtschaft bannen!“ (Gal 5, 1 f). Wohl werden diese Worte im folgenden speziell auf die Beschneidung angewandt, aber die Beschneidung selbst ist Verpflichtungsgrund für das ganze Gesetz (Gal 5, 3). Wenn sodann der Apostel mahnt, die Freiheit nicht zum offenen Tor des Fleisches zu machen (Gal 5, 13), so hätte er hier die Unterscheidung zwischen Ritual- und Moralgesetz machen müssen, wenn er das letztere als verpflichtende Norm für die Christen hätte aufrecht erhalten wissen wollen.

Doch wozu noch das mosaische Gesetz? Der sarkische Mensch ist ja mit Christus gekreuzigt und ein neuer Mensch erstanden, dessen Lebensgrund und Kraft das πνεῦμα bildet. An Stelle des Gesetzes als Norm des sittlichen Handelns ist der Geist getreten, und dieser bringt die vom Gesetz geforderte Gerechtigkeit (τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου) zur Erfüllung (Röm 8, 4), was dem Gesetze selbst wegen des Fleisches unmöglich war. Wer deshalb vom Geiste getrieben wird, steht nicht mehr unter dem Gesetze (Gal 5, 18), denn wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (2 Kor 3, 17). Der Christ ist mündig geworden und steht deshalb nicht mehr unter Vormündern und Verwaltern (Gal 4, 1—3). Während der Alte Bund, der durch Hagar vorgebildet ist, zur Knechtschaft gebiert, gebiert der Neue Bund, das obere Jerusalem, zur Freiheit. Wir sind Kinder der Freien, Kinder der Verheißung, Söhne Gottes (Gal 4, 21—31).

Vielfach wird der Umstand, daß Paulus an einigen Stellen, wie Gal 4, 1—11, Röm 14, 14 20, ausdrücklich rituelle Bestandteile des Gesetzes als aufgehoben erklärt, dafür geltend gemacht, daß nur das Ritualgesetz als Lebensnorm außer Geltung gesetzt sei. Allein das scheitert neben den bereits angeführten Gründen schon an der Einheitlichkeit des Begriffes νόμος. Sodann erklärt sich die Hervorhebung der rituellen Seite des Gesetzes in der Polemik sehr leicht daraus, daß hierin die Hauptgefahr für die Selbständigkeit des Christentums lag und auch durch das Zeremonialgesetz die Heiden am meisten beschwert worden wären.

Ferner wird als Hauptbeweismoment für die Gültigkeit des Gesetzes als Lebensnorm auf die Stellen hingewiesen, wo Paulus von einer Erfüllung des Gesetzes durch die Liebe spricht (Gal 5, 14. Röm 13, 9 10) oder wo er ausdrücklich betont, daß gegen die Frucht des Geistes kein Gesetz ist (Gal 5, 22 23) und daß die Satzungen (τὸ δικαίωμα: kollektiv) des Gesetzes an uns zur Erfüllung kommen sollen (Röm 8, 4)[1]. Daraus geht jedoch nur hervor, daß nach der Anschauung des Apostels im Leben des Christen die moralischen Gottesforderungen des Gesetzes zur Erfüllung kommen, aber nicht weil sie im mosaischen Gesetze enthalten sind, sondern insofern und insoweit sie eben ewig gültige sittliche Ideen enthalten. Der tötende, auf steinerne Tafeln geschriebene Buchstabe ist abgeschafft, aber die sittliche Idee bleibt und wird dem Christen unmittelbar durch den lebendigmachenden Geist auf die fleischernen Tafeln des Herzens geschrieben (2 Kor 3, 3 6 f). So kehrt das abgeschaffte Gesetz nach dem Besten, was es hat, im unmittelbaren sittlichen Bewußtsein des Christen und in seinem Wandel inhaltlich wieder. Für einen Gerechten ist deshalb das Gesetz nicht da (δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται 1 Tim 1, 9), er braucht nicht über dasselbe unterrichtet zu werden, denn der Geist der Liebe, der über ihn ausgegossen ist, drängt von selbst zur Erfüllung des göttlichen Willens. Betrachten wir den Ausspruch des Apostels Röm 3, 31 unter diesem Gesichtspunkte, so erhält das „Aufrichten des Gesetzes durch den Glauben“ noch einen volleren Sinn als den, welchen wir ihm bereits beigelegt haben[2]. Das gegenüber dem Glauben und der Gnade beseitigte Gesetz kehrt in der Gnade wieder zurück[3]. Mit Recht hat es Kühl[4] bedeutsam gefunden, daß der Apostel die Ausdrücke πληροῦν und πλήρωμα in Bezug auf das Gesetz nur gebraucht, wo es sich um eine Erfüllung des Gesetzes im Christentum handelt,

[1] So z. B. Titius 129.

[2] Dabei scheint es mir aber wahrscheinlich, daß Paulus zunächst nur sagen wollte, daß der Glaube auch schon im Alten Bund als Mittel der Rechtfertigung gefordert wird (vgl. Simar 94, A. β).

[3] A. Zahn 14. [4] S. 141.

während Paulus sonst nur von einem ποιεῖν oder höchstens einmal von einem τελεῖν τὸν νόμον redet.

Wir können daher im Rückblick auf die ganze Lehre Pauli vom Gesetz gegenüber der oft aufgestellten Behauptung, Paulus habe es zu keiner einheitlichen Auffassung vom Gesetz gebracht[1], mit vollem Recht im Anschluß an Jakoby[2] den Satz festhalten: „Die Darstellungen des Apostels Paulus über das Gesetz sind widerspruchslos."

Das Resultat unserer bisherigen Untersuchung über die Stellung des Christen zum mosaischen Gesetze lautet dahin, daß der Christ prinzipiell frei ist vom ganzen Gesetz.

Dieser Fundamentalsatz der paulinischen Ethik darf nun nicht dahin eingeschränkt werden, daß die gesamte Lebensordnung des mosaischen Gesetzes für die ehemaligen Juden ebenso verbindlich bleibe, wie sie für die Heiden schlechthin unverbindlich sei[3]. Der 1 Kor 7, 17 20 ausgesprochene Grundsatz, als Christ in dem Stande zu bleiben, in welchem ihn die Berufung getroffen hat, darf nicht darauf ausgedehnt werden, daß der Judenchrist das ganze Gesetz halten müsse. Es beruht diese Auffassung auf einer falschen Exegese von 1 Kor 7, 18. Hier wird nur verurteilt, daß der Beschnittene sich wieder eine Vorhaut ziehe, was von übereifrigen Paulinern in Korinth getan oder wenigstens beabsichtigt worden zu sein scheint[4]. Ein solches Verfahren würde von einem großen Wertlegen auf Äußerlichkeiten zeugen und ist deshalb verwerflich (1 Kor 7, 19). Von einer Verpflichtung, in allen

---

[1] So auch Grafe bes. S. 25; H. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theol. II 33 ff; Kühl 131.

[2] S. 258. [3] So B. Weiß 346.

[4] So Bisping, Erklärung des ersten Briefes an die Korinther 112; Cornely, Cursus script. sacr. II, II, pr. ep. ad Cor., Paris. 1890, 191, und Heinrici, Erster Brief an die Korinther[8], Göttingen 1896, 229 f. Das kam nach 1 Makk 1, 16 und Flav. Ios. Antiqu. 12, 5, 1 vor, um sich als Juden zu verleugnen. Nach Schäfer (Erklärung der beiden Briefe an die Korinther, Münster 1903, 137) braucht diese Stelle nicht wörtlich verstanden zu werden: ein geborener Jude solle sich nicht dafür ausgeben, als wäre er ein Unbeschnittener, er solle stets wahr sein.

Stücken auch als Beschnittener zu leben[1], kann hier keine Rede sein. Ebensowenig kann die Verbindlichkeit des Gesetzes für jeden Beschnittenen, auch wenn er dem Christentum zugehört, aus Gal 5, 3 entnommen werden, da hier der Apostel lediglich die Heidenchristen in Galatien von der Beschneidung abschrecken will, indem er ihnen vorhält, daß es eine Halbheit und Inkonsequenz wäre, einen Teil des Gesetzes zu erfüllen, den andern aber nicht. Für Paulus gibt es nur entweder Christus mit seiner Gnade oder aber das Gesetz mit seinem Fluche. Der Apostel mahnt ja die Galater ausdrücklich, zu werden wie er, nämlich frei vom Gesetze (Gal 4, 12). Paulus weiß sich prinzipiell vollständig unabhängig vom Gesetz, er hat alles, was ihm einst als Gewinn schien, um Christi willen als Verlust erachtet (Phil 3, 7). Zwar hat er vielfach als Jude gelebt, um die Juden zu gewinnen, aber, wie er ausdrücklich erklärt, mit dem vollen Bewußtsein, nicht unter dem Gesetze zu stehen (1 Kor 9, 20 22). Daher widerspricht es direkt der Intention Pauli, wenn sich Weiß für die Ansicht der Verbindlichkeit des Gesetzes für die Beschnittenen darauf stützen will, daß der Apostel selbst jüdische Festfeiern mitmachte (Apg 20, 16) und sich sogar zu jüdischen Gelübden verstand (Apg 18, 18; 21, 26). Das Gelübde in Jerusalem (Apg 21, 26) geschah übrigens nur, um den Anstoß, den die allgemeine Freiheit der Christen vom Gesetze, die er lehrte und übte, bei den Judenchristen in Jerusalem erregt hatte, zu paralysieren (Apg 21, 20 ff). In den Gerüchten, welche in Jerusalem über seine Lehre verbreitet waren und welche dahin lauteten, daß er den Abfall von Moses auch den Judenchristen predige (Apg 21, 21), liegt ein Hinweis darauf, daß er prinzipiell die Freiheit vom Gesetze verkündigte. Wie sehr allerdings das praktische Verhalten des Apostels trotz aller prinzipiellen Schärfe sich den Verhältnissen anpaßte, zeigt die Beschneidung des Timotheus zum Zwecke, besser unter den Juden wirken zu können (Apg 16, 3). Als dagegen die Eiferer des Gesetzes

[1] So B. Weiß 349.

in Jerusalem in falschem Geiste verlangten, daß Titus beschnitten werde, weigerte sich Paulus dessen im vollen Einklang mit den Altaposteln (Gal 2, 3 ff).

Wir dürfen deshalb als Resultat der Untersuchung über die Verbindlichkeit des Gesetzes im Neuen Bunde festhalten, daß weder an Heidenchristen noch an Judenchristen das mosaische Gesetz irgend welches Recht hat. Die alte Ordnung war prinzipiell mit dem Tode Jesu erloschen. Dabei lag es natürlich nicht in der Absicht Pauli, die Judenchristen, welche mit innerer Freiheit an der gewohnten jüdischen Lebensweise festhielten, zu tadeln (Röm 14, 1 ff) oder ihnen dieselbe gar zu verbieten (Apg 21, 21), wenn diese nur nicht gegen die Gleichberechtigung der Heidenchristen und somit gegen die Bruderliebe verstieß (Gal 2, 11 ff). War der Jude unter dem Gesetze, der Antinomist gegen das Gesetz, so stand der Gläubige nach dem hl. Paulus über dem Gesetz. Nicht Gesetzesknechtschaft und nicht Gesetzesfeindschaft, sondern Gesetzesfreiheit verkündete der Apostel. Das Evangelium soll die alttestamentliche Offenbarung nicht umstoßen, sondern vollenden.

IV. Die Entfaltung des neuen Lebens.

1. Allgemeine Charakterisierung des christlichen Lebenswandels. Die sittliche Verpflichtung.

Der sittliche Wandel des Christen ruht auf dem Fundament jener religiös-sittlichen Zuständlichkeit, welche er als der aus dem Glauben Gerechtfertigte in der Taufe erhalten hat (Röm 6, 1—15). Der Christ ist durch die Taufe in die Todesgemeinschaft Jesu eingetreten (Röm 6, 3 ff). Am Kreuze hat Christus durch sein Leiden und Sterben die Sünde im Fleische überwunden und vernichtet. Wer nun durch die Taufe mitgekreuzigt wird mit ihm, wer sich in gläubigem Vertrauen in seine Todesgemeinschaft einschließt (Gal 2, 19: Χριστῷ συνεσταύρωμαι), dessen sündige Natur wird in der Kreuzesumarmung vernichtet, er erhält ein neues Leben, das in Christus, dem Auferstandenen,

seinen Grund, sein Vorbild und seine Endbestimmung hat (Gal 2, 20).

Wie die erste religiöse Frucht des Kreuzesopfers Christi die Sündentilgung ist, so ist also die erste ethische Veränderung, welche mit dem Christen vor sich geht, „das Ablegen des Leibes der Sünde“ (Röm 6, 6). Die Erbsünde ist vernichtet, und damit hat das von der Erbsünde aufgestachelte Fleisch aufgehört, das sittliche Leben des Menschen zu bestimmen. Die Christo Angehörigen haben ihr Fleisch mit seinen Leidenschaften und Begierden gekreuzigt (Gal 5, 24). Da sie der Sünde abgestorben sind, können sie auch in der Sünde nicht mehr leben (Röm 6, 2). Das ist die notwendige Konsequenz des Tauferlebnisses, die sittliche Verpflichtung, welche der in Jesu Todesgemeinschaft Eingegangene übernommen hat. Zugleich ist ihm aber auch die Kraft verliehen worden, dieser Verpflichtung nachzukommen (Röm 6, 14). So wenig also der Christ seine religiös-sittliche Zuständlichkeit empfangen hat ohne eigene Anstrengung, ebensowenig vermag er dieselbe zu erhalten und auszugestalten ohne eigene sittliche Tätigkeit. Die καινὴ κτίσις ist prinzipiell da, aber sie bedarf der Erhaltung, der Kräftigung und Vollendung. Der neue Lebensstand des Gerechtfertigten ist der Entwicklung fähig und bedürftig[1]. Deshalb läßt der Apostel seiner Darlegung des ethischen Zustandes des Gerechtfertigten in Form von Imperativen die Aufgaben und Pflichten folgen (Röm 6, 12—14), welche dem Christen aus seinem neuen Stande des Lebens (ἐν καινότητι ζωῆς Röm 6, 4) erwachsen. „So herrsche nun nicht die Sünde in eurem sterblichen Leibe, daß ihr seinen Begierden gehorchet, bietet nicht eure Glieder der Sünde als Werkzeuge der Ungerechtigkeit dar“ (Röm 6, 12). Obwohl der Christ prinzipiell das Fleisch mit seinen gottwidrigen Lüsten gekreuzigt hat, so gilt es doch stets von neuem, die nach der Erde und ihren Genüssen hinstrebenden Glieder des Leibes zu ertöten (Kol 3, 5. Röm 8, 13). Der Apostel meint dabei die Glieder, in-

[1] Windisch 196 203.

sofern sie Träger sündlicher Regungen sind, was deutlich aus Kol 3, 5 hervorgeht, wo die μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς näher erklärt werden als Unzucht, Unlauterkeit, Geilheit, böse Lust und Geiz. Da Paulus alle Sünden als ἔργα τῆς σαρκός (Gal 5, 19) betrachtet, so ist in dem Ablegen des Sündenleibes, in dem Ertöten des Fleisches und seiner Lust die Enthaltung von jeder Sünde eingeschlossen. Die Enthaltung von Sünde ist somit die negative Seite der christlichen Lebensaufgabe.

Wie nun das vorchristliche Leben Leben für die Sünde war und deshalb eher den Namen Tod verdiente, so ist das neue Leben Leben für Gott in Christus. Der Apostel bestimmt die positive Seite des ethischen Lebens ebensogut wie die negative nach dem Vorbild und dem Grund des neuen Lebens: Jesus Christus. Wie das Leben des Auferstandenen Leben für Gott ist (Röm 6, 10), so sollen auch wir uns als tot für die Sünde erachten, lebend aber für Gott in Christus (Röm 6, 11). Deshalb mahnt der Apostel: „Bietet euch selbst Gott dar als solche, die vom Tode zum Leben gekommen, und eure Glieder als Werkzeuge der Gerechtigkeit“ (Röm 6, 13). Der Christ soll seinen Leib darbringen zu einem lebendigen, heiligen, Gott wohlgefälligen Opfer, das ist vernünftiger Gottesdienst (Röm 12, 1). Wie die Christen einst Knechte der Sünde zum Tode waren, so wurden sie jetzt zu Knechten der Gerechtigkeit gemacht (Röm 6, 18). Die Gottesgerechtigkeit, welche der Christ erhalten hat, nimmt ihn in Dienst, er ist verpflichtet, dieselbe an sich auszugestalten, indem er seine Glieder darbietet in den Dienst der Gerechtigkeit zu Heiligung (Röm 6, 19). Wer ein Knecht Gottes geworden ist, dessen Streben und Wirken geht auf Heiligung, die ewiges Leben in Christus Jesus zum Gefolge hat (Röm 6, 22 23). Will deshalb der Apostel das christliche Leben nach seinem religiös-sittlichen Inhalt bezeichnen, so nennt er es ein Leben und Fruchtbringen für Gott und Christus (2 Kor 5, 15. Röm 7, 3 f). Der Christ steht und fällt seinem Herrn (Röm 14, 4); ob er nach jüdischer Art lebt oder nicht, ob er ißt oder ob er sich der Speise enthält, stets tut er es im Hinblick auf seinen

Herrn (Röm 14, 6 7). Der Apostel faßt diesen Gedanken in das schöne Wort zusammen: „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn“ (Röm 14, 8). Das Leben des Christen ist also in Wahrheit ein Gottes- und Christusdienst[1].

Wir können daher die neue Lebensaufgabe zusammenfassend charakterisieren als ein Leben, welches in Gott bzw. in Christus und seiner Gnade Norm, Motiv und Ziel hat; als solches ist es entgegengesetzt jenem Leben, dessen Prinzip die Sünde ist. Das sittliche Leben des Christen ruht vollständig auf seiner Heilserfahrung, es ist ebensosehr religiös orientiert wie fundiert.

2. Das Wesen der christlichen Ethik.

Auf Grund der bisherigen Untersuchungen sind wir nun in der Lage, das Wesen der christlichen Ethik zu erörtern. Wie wir bereits nachgewiesen haben, ist das Prinzip des neuen sittlichen Lebens das πνεῦμα, d. i. der mit Gott mystisch verbundene Menschengeist. Das πνεῦμα ist Norm, Motiv und Kraft des sittlichen Lebens.

Dieselbe zentrale Bedeutung wie dem πνεῦμα spricht der Apostel der Liebe zu. In Gal 5, 13 faßt der Apostel die ganze sittliche Lebensaufgabe des Christen in die Worte zusammen: „Dienet einander in Liebe“, in Vers 16 in die Worte: „Wandelt im Geiste“ (πνεύματι περιπατεῖτε). In Vers 14 setzt er an die Stelle des ganzen mosaischen Gesetzes das eine Gebot der Liebe, in Vers 18 sagt er: „Wenn ihr vom Geiste getrieben werdet, so seid ihr nicht unter dem Gesetz.“

Daraus geht deutlich hervor, daß Paulus πνεῦμα und ἀγάπη promiscue gebraucht, daß mit beiden Ausdrücken im Grunde dieselbe Sache bezeichnet wird; wo das πνεῦμα ist, da ist auch die Liebe und umgekehrt. Der Ausdruck πνεῦμα stellt das neue sittliche Prinzip unter dem religiös-metaphysischen, der

[1] 1 Thess 1, 9. Gal 1, 10. 1 Kor 7, 22. Röm 6, 22; 12, 11; 14, 18; 16, 18. Kol 3, 24. Eph 6, 6.

Ausdruck „Liebe“ unter dem sittlich-psychologischen Gesichtswinkel dar.

Wo der Apostel das ganze Gesetz in das Liebesgebot zusammenfaßt, nennt er immer nur die Nächstenliebe (Röm 13, 8. Gal 5, 14). Es ist deshalb von Bedeutung, daß wir nachweisen können, daß Gottesliebe und Nächstenliebe für den Apostel real zusammenfallen. Wer Gott liebt, liebt auch den Nächsten und umgekehrt. Es ist beidemal derselbe Liebeswille, nur das Objekt der Liebe ist verschieden oder vielmehr es ist ein und dasselbe Objekt, nur ist Gott das eine Mal direkt, das andere Mal indirekt Gegenstand der Liebe. Auch im Nebenmenschen lieben wir Gott. Es ist nun interessant, aus 1 Kor Kap. 13 zu ersehen, wie innig für den Apostel Gottesliebe und Nächstenliebe verbunden sind, oder wie sie vielmehr im Grunde genommen eins sind. Während der Apostel im Anfang des Kapitels deutlich mehr an die Nächstenliebe denkt, tritt von Vers 8 ab die Beziehung der Liebe auf Gott in den Vordergrund, da hier die ἀγάπη ins Verhältnis gesetzt wird zu Glaube und Hoffnung. Wenn sodann der Apostel, wie bereits nachgewiesen, das ganze sittliche Leben und Streben des Gläubigen einen Gottes- und Christusdienst nennt, so sind auch die sittlichen Beziehungen von Mensch zu Mensch in letzter Linie Beziehungen zu Gott. Auch die wahre Liebe zum Nächsten ist Religion, ist Gottesdienst, mit andern Worten: die wahre Liebe ist nur eine.

Wir haben die reale Identität der Liebe und des πνεῦμα sowie die Einheit der Liebe nachgewiesen; wir wollen nun ihre zentrale Bedeutung in der paulinischen Ethik näher ausführen.

Der Apostel mahnt: „Traget einer des andern Last, und erfüllet so das Gesetz (νόμος) des Christus“ (Gal 6, 2). Hier nimmt der hl. Paulus offenbar Bezug auf die Tatsache, daß Christus den Willen Gottes in das Gebot der Liebe gefaßt hat[1] (Mt 22, 36 ff).

---

[1] Siehe Zahn, Galaterbrief², Leipzig 1907, 269 f. — Junker lehnt es als unwahrscheinlich ab, daß Paulus hier an das von Jesus formulierte

Ohne ausdrückliche Bezugnahme auf Jesus, aber ebenso wie er, faßt der Apostel das ganze mosaische Gesetz in dem einen Wort „Liebe“ zusammen (Gal 5, 14. Röm 13, 9). „Wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt.“ Denn alle Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs sind in dem Gebot der Nächstenliebe einbegriffen. „Die Erfüllung des Gesetzes ist die Liebe“ (Röm 13, 8—10).

In zweifacher Hinsicht besteht dieser Satz zu Recht. Das Liebesgebot ist die formelle, der Liebeswille und die daraus entspringende Tat ist die wirkliche Erfüllung des Gesetzes, soweit dasselbe ewig gültige moralische Forderungen enthält[1]. An Stelle der Unsumme von Geboten ist das eine Gebot der Liebe getreten. Schon darin lag ein großer Fortschritt. Die ethische Normierung war vereinfacht und zentralisiert, und das unter dem Druck eines umfangreichen statutarischen Sittenkodex seufzende Gewissen wurde befreit. Das Gesetz wurde mit allen seinen Teilen abgeschafft, damit die Bahn frei würde für die Liebe. Diese ist nicht ein äußeres, starres Statut, sondern eine innerliche und individuell bestimmte Norm, dabei äußerst zart, biegsam und weittragend. Die Liebe zum Nächsten reguliert sich an der Selbstliebe. Je intensiver und erleuchteter diese ist, um so inniger und einsichtsvoller muß jene sein. Die Nächstenliebe handelt nach der einfachen und klaren Regel: „Was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen“ (vgl. Mt 7, 21; Lk 6, 31). Der Apostel verweist oft

höchste Gebot gedacht habe, und meint, hier sei dem Apostel die gewaltige Liebesgestalt Jesu Christi selbst vor Augen gestanden.

[1] πληροῦν wird sowohl im Sinne der formellen Erfüllung als der praktischen Erfüllung des Gesetzes gebraucht. Gal 5, 14: ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ ... ist offenbar parallel mit Röm 13, 9: τὸ γὰρ οὐ μοιχεύσεις ... καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται, ἐν τῷ. ... Der Sinn ist der: Das Liebesgebot an Stelle der vielen Einzelgebote bedeutet eine Zusammenfassung, eine Vereinheitlichung der ethischen Normen (ἀνακεφαλαιοῦται), worin eine Vervollkommnung, ein Fortschritt liegt (πεπλήρωται). In Röm 13, 8: ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν ist die praktische Erfüllung gemeint. V. 10: πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη dürfte wohl die Erfüllung nach beiden Momenten, dem formellen sowohl als dem praktischen, bezeichnen wollen.

auf die Norm der Liebe, welche die Gläubigen davor bewahren soll, die Freiheit zu mißbrauchen (1 Kor 10, 23 24; 16, 14. Gal 5, 13).

Darin, daß an Stelle der vielen Normen eine einzige trat, besteht jedoch nicht der einzige und nicht der größte Fortschritt gegenüber der alttestamentlichen Ethik. Die Vereinheitlichung des sittlichen Lebens geht noch weiter. Die Liebe ist nicht bloß Norm, sondern auch Motiv des sittlichen Handelns: „Die Liebe Gottes drängt uns“ (2 Kor 5, 14). Und dieses Motiv enthält zugleich die Kraft, sich durchzusetzen: „Die Liebe deckt alles zu, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles“ (1 Kor 13, 7). Die Liebe ist also Norm, Motiv und Kraft der Sittlichkeit. Das ist die denkbar größte Vereinfachung und Verinnerlichung des sittlichen Lebens. Darin besteht der tiefste Unterschied und der gewaltigste Fortschritt der christlichen Ethik gegenüber der jüdischen. Im Alten Testament war die Norm das Gesetz, das Motiv Furcht oder Hoffnung, die sittliche Kraft, wenn sie überhaupt erreicht wurde, war der natürliche Wille und die auf Grund des Glaubens empfangene Gnade. In der jüdischen Ethik ist die sittliche Tat ein komplizierter Akt, der sich aus verschiedenartigen Komponenten zusammensetzt, in der Ethik des Apostel Paulus dagegen eine einfache naturgemäße Auswirkung des immanenten Liebeswillens. Das Wesen der christlichen Ethik ist nicht Autonomie und nicht Heteronomie, sondern — wenn wir im Anschluß an den hl. Paulus einen neuen Terminus prägen dürfen — Ennomie. Der Christ ist nicht ἄνομος θεοῦ (= autonom) wie die Heiden, und nicht ὑπὸ νόμον (= heteronom) wie die Juden, sondern ἔννομος Χριστοῦ (1 Kor 9, 21). Der Christ ist im Gesetze Christi, und das Gesetz Christi ist in ihm. In Christus besitzt er das „Gesetz des Geistes des Lebens“ (ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς Röm 8, 2). Der Wille Christi, der ganz Liebeswille ist, beherrscht den Willen des Menschen, aber nicht als fremder Wille, als drückendes Gesetz, sondern insofern er eigener Wille des Menschen geworden ist, in freier, hingebender Liebe. Liebe

ist nichts anderes als Hingabe an den Geliebten, gegenseitige Liebe ist innere Einheit zweier Willen[1].

Wir begreifen die Einheit des menschlichen Willens mit dem Willen Christi bzw. Gottes psychologisch, wenn wir an die Liebe des Erlösers denken, welche die dankbare Gegenliebe der Menschen gewann. Die innere Einheit des göttlichen und menschlichen Willens ist aber in Wirklichkeit noch inniger und wirkungskräftiger, als sie auf Grund des objektiven Erlösungswerkes Christi hätte sein können, die innere Einheit beider Willen ist nicht bloß eine natürlich psychologische, sondern eine übernatürliche, sie ist nicht bloß eine moralische, sondern eine mystische, und gründet sich als solche auf die subjektive Erlösung, auf die mystische Union mit Christus. Der Gläubige ist mit Christus „ein Geist" (ἓν πνεῦμα 1 Kor 6, 17) geworden, also auch ein Wille, denn der Wille ist ein Teil des πνεῦμα. Der Christ empfängt in der Vereinigung mit Christus nicht bloß die δικαιοσύνη θεοῦ, sondern auch die ἀγάπη θεοῦ. Es ist charakteristisch für Paulus, daß der Genitiv θεοῦ in Verbindung mit ἀγάπη stets Subjektsgenitiv ist[2], gerade so wie in der Verbindung mit δικαιοσύνη. Beide Ausdrücke gehen parallel und sind dementsprechend zu erklären. Gerechtigkeit und Liebe sind zunächst Eigenschaften Gottes, sie werden aber Eigenschaften des Menschen dadurch, daß dieser mit Christus sich mystischerweise verbindet. Dieser Gedanke ist am deutlichsten ausgesprochen in den Worten: „Nichts vermag uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die da ist in Christus Jesus unserem Herrn", d. h. die wir besitzen in der Vereinigung mit Christus Jesus unserem Herrn (Röm 8, 39)[3]. Hier wie in V. 35: „Wer will uns scheiden von der Liebe des Christus", ist der Genitiv als Subjektsgenitiv zu fassen, aber inhaltlich ist die Liebe zu Christus bzw. Gott mitgesetzt, indem das Festhalten an Christus trotz Leiden und

[1] Vgl. Lütgert, Die Liebe im N. T. 188 ff.

[2] Röm 5, 5; 8, 39; vgl. 8, 35. 2 Thess 3, 5.

[3] (οὐδέν) δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

Bedrängnis die Liebe zu Christus bzw. Gott voraussetzt. Die ganze Stelle ist ein Zeugnis inbrünstiger Gegenliebe, welche gründet auf der inneren Erfahrung der Liebe Gottes. Ebenso verstehen wir Röm 5, 5: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsern Herzen durch den Heiligen Geist, der uns verliehen ward.“ In der Rechtfertigung empfängt der Gläubige Liebe durch den Heiligen Geist, es wird ihm die Liebesgesinnung Gottes eingepflanzt, und aus ihr entspringt jegliches gute Werk. Gott fordert nicht bloß Liebe, sondern er gibt sie zuvor.

Nur insofern die Liebe des Christen letzten Endes ein Gnadengeschenk Gottes ist, kann die Liebe Inhalt und Prinzip des sittlichen Lebens sein, als das sie der Apostel im sog. Hohenlied der Liebe 1 Kor Kap. 13 in den vollsten und erhabensten Tönen preist. Mit überzeugender Meisterschaft zeigt er, wie aus der Liebe alle Guttat wie aus einem Born hervorquillt.

Da aber dieser Born seine tiefste Quelle in Gott hat, kann die Liebe nur für die Menschen Prinzip des sittlichen Lebens sein, welche mit Gott in solch innerlicher organischer Verbindung stehen wie der Christ, der durch Glaube und Taufe mystischerweise eins ist mit Gott. Die Liebe war als Prinzip der Ethik erst im Christentum möglich, und auch für den Christen hört sie auf, Prinzip seines sittlichen Handelns zu sein, sobald er durch die Sünde die Verbindung mit Christus lockert oder ganz abbricht. Jede Lockerung dieser mystischen Verbindung mindert die Liebe und damit die sittliche Freiheit und bahnt die Gesetzesknechtschaft wieder an. Diese tritt in ihr volles Recht dann, wenn die Verbindung mit Christus durch die Schuld des Menschen ganz aufhört. Der Apostel ist sich bewußt, „daß das (mosaische) Gesetz nicht da ist für einen Gerechten, wohl aber für Frevler und Unbotmäßige, Gottlose und Sünder“ [1]. Diese Auffassung begegnet uns nicht

[1] 1 Tim 1, 9 f: εἰδὼς τοῦτο, ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ ... ἀντίκειται.

erst in den Pastoralbriefen, sondern schon im Galaterbrief (5, 18): „Wenn ihr vom Geiste getrieben werdet, so seid ihr nicht unter dem Gesetz." Dieser Satz schließt aber auch den andern in sich: „Wenn ihr aber nicht vom Geiste getrieben werdet, so seid ihr unter dem Gesetz." Daß der Apostel mit diesem Falle als einem möglichen rechnet, beweist der Umstand, daß er unmittelbar vorher von dem Fleisch spricht, das wider den Geist gelüstet und an Stelle dieses das sittliche Handeln des Christen zu beeinflussen sucht.

Der Apostel begnügt sich aber nicht, solche, welche dem Stand der Gerechten nicht angehören bzw. vom Geist nicht getrieben werden, auf die Schranken der alttestamentlichen Sittengesetze zu verweisen, wie es den antinomistischen Irrlehrern der Pastoralbriefe[1] gegenüber am Platze war, sondern er gibt selbst seinen Gemeinden ausführliche ethische Unterweisungen, erläßt Vorschriften und richtet äußere sittliche Normen auf. Er tut das aber nicht, um die Vollchristen unter ein neues, christliches Gesetz zu beugen, sondern um die Katechumenen sowie die schwachen und die mit Sünden und Lastern beladenen Christen — nur diesen gelten die paränetischen Teile seiner Briefe — zur Liebe und damit zur Freiheit der Kinder Gottes zu führen: „Das Ziel des Gebotes (τὸ τέλος τῆς παραγγελίας) ist Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und unverfälschtem Glauben" (1 Tim 1, 5).

Wir ersehen daraus, daß wir wohl zu unterscheiden haben zwischen dem Ethiker und zwischen dem Missionär und Seelsorger Paulus. Dem Ethiker Paulus ist die Liebe alles; sie ist Norm, Motiv und Kraft, mit einem Wort, sie ist das Prinzip und Wesen der Sittlichkeit. Der Missionär und Seelsorger

[1] Es handelt sich, wie Lütgert (Die Irrlehrer der Pastoralbriefe, in Beitr. z. Förd. christl. Theol. XIII [1909]) nachgewiesen hat, um jüdische Antinomisten gnostischer Färbung — eine Richtung, welche schon vor dem Christentum innerhalb des Judentums existierte und auch bald in den christlichen Gemeinden sich bemerkbar machte. Die jüdischen Antinomisten beriefen sich auf die Freiheitspredigt und schlossen sich zunächst an Paulus an, wodurch diesem der Kampf gegen den Judaismus sehr erschwert wurde (S. 209).

Paulus aber läßt sich herab zu den menschlichen Schwächen, paßt sich den Bedürfnissen derer an, die er ganz für Christus gewinnen will, und wandelt seine Stimme, bis er den richtigen Ton trifft. Wenn wir also in den sittlichen Normierungen und Motivierungen des Apostels heteronome und egoistische Elemente finden, welche an die Niederung der jüdischen Sittlichkeit erinnern, so ist das nicht dem Ethiker Paulus zur Last zu legen, sondern der sittlichen Schwäche derer, zu denen er sprach. Wo das unmittelbare sittliche Bewußtsein nicht genügend entwickelt ist, muß naturgemäß eine äußere Norm Sukkurs leisten, und wo die Liebe nicht da ist oder nur in schwachem Grade, da müssen egoistische Motive zur Spornung des Willens zu Hilfe genommen werden. Das Ziel der seelsorgerischen Erziehung bleibt aber immer die Liebe[1].

3. Die sittlichen Normen.

a) Freiheitliche Normen.

Die objektive und absolute Norm des sittlichen Wandels ist der Wille Gottes (1 Kor 7, 19. 2 Kor 8, 5. 1 Thess 4, 3; 5, 18. Eph 6, 6). Die subjektive Norm ist beim Vollchristen, wie bereits dargetan, die Liebe. Mit der Liebe besitzt der Christ auch die Erkenntnis und das richtige Gefühl zu sittlicher Unterscheidung (Phil 1, 9). Erkenntnis und Liebe sind organisch miteinander verbunden; sie bedingen sich gegenseitig, und zwar so, daß die Liebe die Voraussetzung der sittlichen Erkenntnis ist und mit dem Wachstum der Liebe auch das sittliche Unterscheidungsvermögen sich steigert[2].

Wer Gott liebt, der ist von ihm erkannt (1 Kor 8, 3). Von Gott erkannt sein und ihn kennen, gehören aber zu-

[1] Feine (S. 68 f) und Junker (S. 191 ff) haben zwar einen Unterschied zwischen der Lehre und dem praktischen Verhalten des Apostels Paulus konstatiert, aber die Schwierigkeit, wie mir scheint, nicht befriedigend gelöst.

[2] Vgl. Lütgert, Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth, in Beitr. z. Förd. christl. Theol. XII (1908) 142.

sammen (Gal 4, 9), und zwar so, daß nur der Gott wahrhaf kennt, der von ihm erkannt ist[1]. Damit ist in echt paulinischer Weise der Primat der Gnade wie für die Liebe, so auch für die Erkenntnis Gottes und seines Willens ausgesprochen und gleichzeitig die innige Verbindung von Liebe und Erkenntnis bestätigt.

Damit soll jedoch dem Menschen eine natürliche Fähigkeit, Gott und seinen Willen in etwa zu erkennen, keineswegs abgesprochen werden. Die menschliche Vernunft besitzt eine natürliche Verwandtschaft mit Gott und vermittelt dem Menschen eine gewisse Kenntnis des Willens Gottes. Aus ihr schöpften die Heiden ihre sittlichen Normen (Röm Kap. 1) und auch für den Christen bildet sie eine Quelle sittlicher Erkenntnis. Soll aber der Geist des Menschen (νοῦς) reine Erkenntnis des göttlichen Willens darbieten, so bedarf er der steten Erneuerung, nur so kann er würdigen „das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene“ (Röm 12, 2). Diese Erneuerung des Geistes, zu der der Apostel mahnt, weil sie die Grundlage des sittlichen Wandels ist, besteht in der Loslösung desselben von allen heterogenen Einflüssen, die ihn bestimmen wollen, seinem eigenen Wesen untreu zu werden. Der νοῦς kann zu einem νοῦς τῆς σαρκός werden (Kol 2, 18), d. h. er kann sich ganz vom Fleische beherrschen lassen. Dann ist er eitel und finster (Eph 4, 17 ff) und damit untauglich geworden, wahre sittliche Normen darzubieten. Dieser Gefahr der Verfinsterung ist auch das sittliche Bewußtsein des Gerechtfertigten ausgesetzt. Darum mahnt der Apostel die Epheser, „nicht mehr zu wandeln wie auch die Heiden wandeln, in der Eitelkeit ihres Sinnes, im Denken umnachtet, entfremdet dem Leben Gottes“ (Eph 4, 17 f). Das natürliche Organ der sittlichen Erkenntnis muß also durch Bemühung des Menschen immer mehr tauglich gemacht werden, richtige sittliche Normen darzubieten.

Mitunter legt der Apostel ein sehr großes Vertrauen gegenüber dem ethischen Bewußtsein des natürlichen Menschen an

[1] Lütgert, Die Liebe im Neuen Testament 194.

den Tag, und die natürlichen sittlichen Begriffe, wie er sie als Gemeingut seiner Zeit vorfand, werden von ihm reichlich verwendet[1]. Im ersten Brief an die Thessalonicher (4, 12) verlangt der Apostel, den unordentlichen Wandel derer bekämpfend, welche in der Erwartung der Parusie ihre Berufspflicht versäumten, den Draußenstehenden gegenüber wohlanständig zu wandeln. Im ersten Korintherbrief (10, 32) fordert Paulus ausdrücklich, Juden und Griechen und der Gemeinde unanstößig (ἀπρόσκοποι) zu werden; ja er mahnt sogar, die Christen sollen darnach trachten, den Menschen in allen Stücken zu gefallen (1 Kor 10, 33. Röm 15, 2). Der hohen Meinung des Apostels von dem natürlichen sittlichen Bewußtsein entspricht es (vgl. auch Röm 2, 14 15; 1, 32), daß das Schickliche, das Anständige, das Ziemliche bzw. deren Gegenteil eine nicht unbedeutende Rolle in seiner ethischen Unterweisung spielt (1 Kor 7, 35; 13, 5. 2 Kor 4, 2. Kol 3, 18. Eph 5, 4 12). Im Römerbrief (13, 13) stellt er seiner Aufmunterung zu sittlichem Lebenswandel den allgemeinen Satz voran: „Wie am Tage lasset uns wohlanständig wandeln" (εὐσχημόνως), und in 1 Kor 14, 40 faßt er seine gesamte Unterweisung über den Gebrauch der Charismen zur Erbauung der Gemeinde und seine Anordnung über das Verhalten der Frauen beim Gottesdienst in die Worte zusammen: „Alles geschehe mit Anstand und in der Ordnung." Hierher dürfen wir auch die ausführliche Paränese in Phil 4, 8 9 rechnen, welche lauter allgemeine sittliche Begriffe verwendet und die Pflege aller „schon dem natürlichen sittlichen Bewußtsein sich empfehlenden Tugenden"[2] ans Herz legt. Der Apostel schließt seine sittliche Unterweisung und Aufmunterung mit den zusammenfassenden Worten ab: „Endlich, Brüder, was wahr ist, was ehrwürdig, was gerecht, was rein, was lieblich und wohllautend, was eine Tugend, ein Lob, daran denket." Damit hat Paulus das sittliche Streben auf die denkbar breiteste Basis gestellt.

---

[1] Deißmann, Licht vom Osten 224 ff. [2] Junker 189.

Obgleich Paulus das natürliche sittliche Bewußtsein der Heiden anerkennt und selbst die ethischen Begriffe, welche die heidnische Umwelt darbot, den Christen gelegentlich als Norm vor Augen stellt, so warnt er doch ebenso eindringlich, den Lebenswandel dem der Heiden gleich zu gestalten. Die Losung: „Nicht wie die Heiden! Nicht wie ihr einst gewandelt seid!“ bildet bei Paulus eine unmißverständliche und wirksame Warnungstafel, welcher als positives Gegenstück die Forderung entspricht, so zu wandeln, wie es der erhabene Stand eines Christen verlangt. Dieser Parallelismus tritt im Epheserbrief deutlich hervor. Während im 1. Vers des 4. Kapitels die Tugenden der Bruderliebe auf die Forderung, würdig zu wandeln der Berufung, gestützt werden, leitet die eindringliche Beschwörung, nicht mehr zu wandeln wie die Heiden, in V. 17 eine ausführliche negative Paränese ein. Dabei verwendet der Apostel immer wieder den Kontrast zwischen dem früheren heidnischen Lebenswandel seiner Leser und der jetzigen religiös-sittlichen Zuständlichkeit und den aus ihr entspringenden positiven Pflichten als wirksames Motiv (bes. Eph 4, 22 und 5, 8 f). Dieselbe scharfe Gegenüberstellung des sittenlosen Wandels der Heiden, welche Gott nicht kennen, und des züchtigen und ehrbaren Wandels, wie ihn die zur Heiligkeit berufenen Christen üben sollen, finden wir auch im ersten Thessalonicherbrief (4, 3—7). Auch im zweiten Korintherbrief gibt der Apostel mit gewaltigem Pathos dem christlichen Lebenswandel seine allgemeine negative Orientierung am Wandel der Heiden. „Gebet euch nicht dazu her“, ruft er den Christen zu, „am fremden Joch mit den Ungläubigen zu ziehen. Denn welche Gemeinschaft ist zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit? Oder welchen Teil hat das Licht an der Finsternis? Welche Übereinkunft hat Christus mit Belial? Oder welchen Anteil hat ein Gläubiger mit einem Ungläubigen? Welche Übereinstimmung hat der Tempel Gottes mit Götzen? Denn ihr seid der Tempel des lebendigen Gottes“ (6, 14—16). Aus diesem unversöhnlichen Gegensatz zwischen Heidentum und Christentum folgert der Apostel,

gestützt auf das Wort der Schrift: „Gehet aus ihrer Mitte und scheidet aus“ (Is 52, 11), die Pflicht der Heiligung mit den Worten: „So wollen wir uns reinigen von jeder Befleckung des Fleisches und des Geistes, und Heiligkeit herstellen in Furcht Gottes“ (Eph 7, 1). Mit feinem Verständnis macht Junker auf den hohen Stimmungsgehalt aufmerksam, welcher solchen auf dem Kontrast aufgebauten Paränesen innewohnt und diesen eine besondere Kraft verleiht[1].

Die negative Norm: „Nicht wie die Heiden!“ verlangt als positive Forderung: „So wie es Christen ziemt.“ Das Evangelium mit seinen Glaubenswahrheiten und Heilstatsachen gibt auch dem Lebenswandel der Neugeschaffenen seine positive Richtung. Die innere Gnade, die äußere Offenbarung und die darauf fußende religiöse Erkenntnis ist die vorzüglichste Quelle sittlicher Erkenntnis. Die sittlichen Normen werden also hauptsächlich übernatürlich vermittelt.

Deshalb betet der Apostel im Brief an die Kolosser (1, 9), die Gläubigen mögen erfüllt werden mit der Erkenntnis des Willens Gottes in aller Weisheit und geistlichen Einsicht. Den Willen Gottes aber erkennt, wer über die Geheimnisse seiner Offenbarung unterrichtet ist. Dieselben faßt der Apostel in dem einen Wort „Christus“ zusammen (Kol 1, 27). Wer Christus erkannt hat, besitzt alle Erkenntnis, denn in ihm „sind alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen“ (Kol 2, 3). Paulus betont ausdrücklich, daß seine religiöse Unterweisung nicht so fast Selbstzweck sei, sondern darauf abziele, „jedermann darzustellen vollkommen in Christus“ (Kol 1, 28). Wie sehr bei Paulus die sittliche Unterweisung sich an die religiöse anschließt und auf ihr aufbaut, zeigt uns die Schilderung seiner Missionstätigkeit in Thessalonich, die er uns in 1 Thess 2, 12 darbietet: „Für jeden einzelnen von euch hatten wir Mahnungen und Ermunterungen und Beschwörungen, daß ihr möchtet würdig wandeln des Gottes, der euch berief zu seinem Reich und seiner Herrlichkeit.“ In diesem

[1] Junker 186.

Appell an das christliche Standesbewußtsein hat der rastlose Seelenhirte die einzelnen sittlichen Forderungen an seine neu gewonnenen „Kinder" zusammengefaßt. Die enge Beziehung zwischen religiöser Erkenntnis und sittlichem Wandel ist gewiß auch ein Grund, warum der Apostel nicht bloß in den Gefangenschaftsbriefen, wo die Gefahr der Irrlehre die Unterweisung im Glauben besonders notwendig machte, sondern auch in den Lehrbriefen ein so großes Gewicht darauf legte, die religiöse Erkenntnis seiner Gemeinde immer höher emporzuführen (1 Kor 2, 6 ff). An Bosheit sollen die Gläubigen zwar Kinder sein, an Einsicht aber Vollkommene (1 Kor 14, 20). In Phil 1, 9 fleht der Apostel, daß die Liebe reich werde in Erkenntnis und dem richtigen Gefühl zu sittlicher Unterscheidung. Denn nur eine erleuchtete Liebe kann die Gemeinde rein und unbefleckt darstellen auf den Tag Christi. Weisheit und Einsicht sind aber nicht bloß ein Geschenk der Gnade (Eph 1, 8 17 ff), sondern auch Gegenstand aufrichtigen Strebens. Es bedarf einer Prüfung, um zu erkennen, was dem Herrn wohlgefällig ist (Eph 5, 10), um so mehr als in den gegenwärtigen bösen Tagen die Gefahr, töricht zu werden und den Willen des Herrn zu verkennen, sehr nahe liegt (Eph 5, 17).

Wie wir bereits im ersten Thessalonicherbriefe, wo der Apostel auf seine Lehrtätigkeit in Thessalonich zu sprechen kommt, gesehen haben, leitet der Apostel sowohl die ethischen Richtlinien wie das Pflichtbewußtsein aus der Zugehörigkeit des Christen zu Gott, sowie aus den Gaben der Offenbarung und Erlösung her. Im Epheserbriefe beginnt das vierte Kapitel mit der auf die bisherigen Darlegungen über die Berufung der Gläubigen zurückblickenden Aufforderung: ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε. Hier sehen wir deutlich, daß in der Berufung zum Christentum und damit zum ewigen Heile nicht nur ein Ansporn zu sittlich gutem Lebenswandel liegt, sondern in den bereits empfangenen und noch zu erwartenden Heilsgaben ist die sittliche Norm von selbst gegeben. Der Apostel spezialisiert den vorangestellten allgemeinen Leit-

satz des christlichen Lebens, indem er die Liebe gegen die Gemeindemitglieder (Eph 4, 2—16) und die Pflicht, einen Lebenswandel zu führen, der dem heidnischen entgegengesetzt ist (Eph 4, 17 bis 5, 21), besonders hervorhebt, wobei er immer wieder seine sittlichen Forderungen auf die christlichen Heilsgüter stützt[1].

Die gleiche Bedeutung hat im Philipperbriefe 1, 27 der ähnlich lautende Satz: μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε. Im Kolosserbriefe 1, 10 bezeichnet der Apostel in einer ähnlichen Wendung als den Endzweck aller Erkenntnis und Einsicht: περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου. Das geschieht durch Fruchtbringen in jedem guten Werke.

Am deutlichsten zeigt der Begriff ἅγιος, wie das religiöse Verhältnis zugleich das sittliche Leben bestimmt. Zunächst rein religiöser Begriff im Sinne von „Gott geweiht", weil durch seine Liebe erwählt, also ἐκλεκτός, ἠγαπημένος (Kol 3, 12. Eph 1, 4), hat ἅγιος die Bedeutung „heilig" im ethischen Sinn = „rein von Sünde" bekommen, insofern die sittliche Integrität das jenem religiösen Verhältnis entsprechende Verhalten ist. Mit dem Verhältnis zu Gott ist auch das Verhältnis zur Welt gegeben oder, mit andern Worten, durch den religiösen Zustand ist zugleich auch das sittliche Leben geregelt[2]. Das zeigt besonders deutlich die Stelle Eph 5, 3: πορνεία δὲ καὶ πᾶσα ἀκαθαρσία ἢ πλεονεξία μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν, καθὼς πρέπει ἁγίοις.

Während hier ἅγιος mehr im religiösen Sinne genommen ist, erscheint es als rein sittlicher Begriff in der Aufforderung des Apostels, welche er gerne gegen Schluß seiner Briefe an die Leser richtet: „Grüßet einander mit heiligem Kusse" (φιλήματι ἁγίῳ Röm 16, 16. 1 Kor 13, 12. 1 Thess 5, 26). Infolge des sittlichen Inhalts, welchen der Ausdruck ἅγιος auf diese Weise bekommen hat, erscheint das ἁγιάζειν (1 Thess 5, 23), der ἁγιασμός, die Heiligung (Röm 6, 19. 1 Thess 4, 3—7) ebenso als umfassende Aufgabe des Lebens wie die

[1] Vgl. Junker 183.
[2] Vgl. v. Soden 116 f.

ἁγιωσύνη als das sittliche Ideal des Christen (2 Kor 7, 1. 1 Thess 3, 13).

Die religiöse Erkenntnis und sittliche Neugestaltung, welche der Gerechtfertigte empfangen hat, will Paulus zugleich charakterisieren, wenn er, den jetzigen Stand dem früheren heidnischen wirksam entgegenhaltend, sagt: „Einst waret ihr Finsternis, jetzt aber seid ihr Licht im Herrn." Hieraus leitet der Apostel unmittelbar die Pflicht ab, als Kinder des Lichtes zu wandeln (Eph 5, 8). Weil die Christen Kinder des Lichtes, Kinder des Tages sind und nicht der Nacht und der Finsternis zugehören, soll ihr Wandel so beschaffen sein, wie es der Tag erfordert und wie es das Tageslicht ertragen kann. Hieraus ergibt sich unmittelbar die Pflicht, wachsam und nüchtern zu sein (1 Thess 5, 4 ff). Im Epheserbrief (5, 3—20) und im Römerbriefe (13, 12—14) stellt der Apostel das „Lichtsein" des Christen als umfassende Norm des sittlichen Wandels hin. Alle bösen Werke suchen instinktiv die schützende Heimlichkeit der Nacht und der Finsternis auf, was sich aber ans offene Tageslicht wagt, ist gut und wohlanständig. So erklärt es sich, wie für den Apostel Licht und Finsternis so bezeichnende Bilder für den gesamten religiös-ethischen Zustand des Menschen sind, daß er diese Gegensätze im gleichen Sinne verwendet wie Gerechtigkeit und Frevel, Christus und Belial (2 Kor 6, 14). In der Forderung, die Werke der Finsternis abzulegen und die Waffen des Lichtes anzuziehen (Röm 13, 12), ist somit dem Leben des Christen eine unverkennbare Richtlinie gegeben.

Der Erlöste besitzt, wie wir dargetan haben, in den Heilsgütern, die er empfangen, sichere Normen und kräftige Impulse für ein Leben nach dem Willen Gottes. Doch nicht bloß auf abstrakte Normen verweist Paulus seine Christen, sondern er stellt ihnen den Erlöser selbst als lebendige Norm ihres Lebenswandels vor Augen. Christus, der die Sünde nicht kannte (2 Kor 5, 21), hat seinen Anhängern ein Leben nach dem Willen Gottes vorgelebt, welches absolute Gültigkeit hat; in ihm ist das höchste Lebensideal konkrete Wirklichkeit ge-

worden. Bei der zentralen Stellung, welche Christus im Evangelium des Apostels Paulus einnimmt, dürfen wir annehmen, daß er in seiner Predigt immer und immer wieder auf dieses schönste und erhabenste Vorbild des Gläubigen hingewiesen hat, wenn auch in den paulinischen Briefen Christus mehr als Prinzip des neuen Lebens denn als Vorbild erscheint, was damit zusammenhängt, daß der Apostel meist auf den erhöhten Christus reflektiert. Christus nachahmen heißt Gott nachahmen, da Christus das Abbild Gottes ist (2 Kor 4, 4. Kol 1, 15). Aus Eph 5, 1 f ersehen wir deutlich, wie „Nachahmer Gottes" und „Nachahmer Christi" sich deckende Begriffe sind. Der Apostel stützt nämlich die Forderung, Nachahmer Gottes zu werden durch einen Wandel in Liebe, auf das Beispiel Christi; der sich für uns Gott zum angenehmen Opfer darbrachte. Den Thessalonichern (1 Thess 1, 6) stellt der Apostel das Zeugnis aus, daß sie seine und des Herrn Nachahmer geworden seien, indem sie trotz schwerer Bedrängnis das Evangelium mit inniger Freude aufgenommen haben. Im Römerbriefe verweist Paulus die Schwachen und die Starken auf die Gesinnung Christi; wenn alle darnach ihren Sinn einrichten, dann herrscht Einmütigkeit in der Gemeinde (Röm 15, 5; vgl. Phil 2, 5). Aber nicht bloß in der Gesinnung einträchtiger Liebe ist Christus leuchtendes Vorbild, sondern auch in der unterschiedslosen, liebevollen Aufnahme und Annahme von Juden und Heiden in seine gnadenvolle Gemeinschaft (Phil 2, 7). Auch für die Bewährung der Liebe durch Opferwilligkeit verweist der Apostel auf das Beispiel des Herrn, der um unsertwillen arm geworden ist, da er reich war, damit wir durch seine Armut reich würden (2 Kor 8, 9). Ebenso sollen die Christen die verzeihende Liebe üben nach dem Vorbilde des Herrn, der uns allen vergeben hat (Kol 3, 13; vgl. Eph 4, 32. Gal 6, 2). 2 Kor 10, 1 erscheint Jesus als das gemeinsame Vorbild des Apostels und seiner Gemeinde, wobei er besonders die Sanftmut und Milde als charakteristische Züge des Herrn hervorhebt. Am schärfsten hat Paulus die zentrale Bedeutung Christi für das sittliche

Leben seiner Anhänger in dem kurzen Wort ausgesprochen: „Was immer ihr tut in Wort oder Werk, tut alles im Namen des Herrn Jesus Christus“ (Kol 3, 17). Aus dem Gedanken an Christus sollen wir ebensosehr den Antrieb wie die Richtschnur des Handelns schöpfen.

Hieran schließt sich unmittelbar die sittliche Orientierung an dem Lebenswandel des Apostels an. Nur insofern Paulus selbst ein Nachahmer Christi ist, verweist er seine Leser auf sein eigenes Leben als vorbildliche Norm, die ihnen noch frisch in der Erinnerung lebt (1 Kor 11, 1). Wiederholt ermuntert der Apostel die von ihm Bekehrten, an seinem Leben sich ein Beispiel zu nehmen, und begründet seine Forderung mit dem Hinweis darauf, daß er allein ihr geistiger Vater sei, der sie in Jesus Christus durch das Evangelium gezeugt habe (1 Kor 4, 16; vgl. V. 15. 2 Thess 3, 7. Gal 4, 12). Den Thessalonichern stellt er sich bald als Vorbild in der Nächstenliebe hin (1 Thess 3, 12), bald mahnt er sie, ihm in der Arbeitsamkeit nachzuahmen (2 Thess 3, 9). Die Philipper verweist er an seine Lehre und sein Beispiel als Norm des neuen Lebens mit den Worten: „Was ihr auch gelernt und empfangen und gehört und gesehen habt bei mir, das tut!“ (2 Thess 4, 9.) An anderer Stelle weist der Apostel neben seinem Vorbild (τύπος) auf diejenigen hin, welche einen Lebenswandel führen, welcher mit seinem eigenen Leben übereinstimmt: auf diese sollen die Schwächeren achten (Phil 3, 17; vgl. 1 Thess 1, 7).

Die bisher behandelten Normen tragen freiheitlichen Charakter. Es ist eine Eigentümlichkeit des gerne auf die letzten Gründe zurückgehenden paulinischen Geistes, die sittlichen Vorschriften und Aufmunterungen aus dem natürlichen sittlichen Bewußtsein und vor allem aus dem religiösen Fundamente des christlichen Lebens herzuleiten, so daß jeder Geistbegabte den Forderungen zustimmen muß. Paulus betont dies ausdrücklich in Bezug auf seine den Korinthern gegebene Gottesdienstordnung, wenn er zum Schlusse sagt: „Wer meint, ein Prophet zu sein oder ein Geistbegabter, der soll begreifen,

daß, was ich schreibe, des Herrn Gebot ist" (1 Kor 14, 37). Als lebenswarme Illustration der abstrakten Lebensnormen verweist der Apostel auf das Beispiel des Herrn und seine eigene dem Herrn nachgebildete Lebensführung.

b) Gesetzliche Normen.

Die freiheitlichen Normen dienen zur Schärfung und Veredelung des Gewissens und setzen meist schon ein mehr oder weniger entwickeltes sittliches Bewußtsein voraus. Sie sind allgemein gehalten und lassen dementsprechend dem Gewissen großen Spielraum. Der Apostel bringt daneben aber auch Normen in Anwendung, welche mehr gesetzlichen Charakter tragen, ähnlich wie wir sie im Alten Testament finden und wie sie für sittlich tieferstehende Individuen notwendig sind. Solch scharf umgrenzte Sittenregeln waren vor allem ein Bedürfnis für die Missionspredigt. Es lag in der Natur der Sache, daß den Heiden nicht bloß die Heilsgüter angeboten, sondern gleichzeitig auch die sittlichen Pflichten eingeschärft wurden, welche das Evangelium mit sich bringt.

Wir haben auch sichere Hinweise darauf, daß der Apostel bei der Gründung von Gemeinden nicht bloß religiöse Wahrheiten und Heilstatsachen verkündete, sondern auch klare, praktische Sittenregeln darbot. Im zweiten Thessalonicherbriefe (3, 6) spricht der Apostel von solchen, die nicht wandeln nach der Überlieferung (παράδοσις), die sie von ihm empfangen haben. Dieser Stelle entnimmt Windisch mit Recht: „Die Christen sind also an eine Summe von überlieferten Sittengeboten gebunden."[1] Dieselben wurden ihnen von dem Apostel zuerst gegeben und bilden einen eisernen Bestand der Gemeinde (2 Thess 2, 15. 1 Kor 11, 2: παραδόσεις). Denselben Eindruck macht Röm 6, 17: „Dank aber sei Gott, daß ihr früher zwar Knechte der Sünde wart, aber Gehorsam geleistet habt von Herzen der Lehrform (τύπος διδαχῆς), an welche ihr dahingegeben wurdet." Der Ausdruck τύπος διδαχῆς umfaßt

[1] S. 110; ebenso Prat II 448.

offenbar das Christentum nach seiner ethischen Seite oder die gesamte christliche Sittenlehre[1], insofern sie eine unmittelbare Konsequenz der christlichen Religion ist. Wie hier, so erkennen wir auch aus dem Philipperbriefe, daß die Gemeindemitglieder von ihrem geistlichen Vater klare Vorschriften über ihr künftiges Tun und Lassen empfangen haben. Der Apostel schließt seine Paränese an die Philipper ab mit den Worten: „Was ihr auch gelernt und überkommen und gehört und gesehen habt bei mir, das tut“ (Phil 4, 9).

Ein Stück der ersten sittlichen Unterweisung dürfen wir wohl in den Lasterkatalogen erblicken. Hier an diesen heidnischen Lastern, besonders Unzucht und Habsucht, galt es, zuerst den Hebel anzusetzen, um das sittliche Leben der Heiden, die das Evangelium annehmen wollten, umzuformen. Die oftmalige Wiederkehr derselben Laster, wenn auch meist ohne System und ohne bestimmte Reihenfolge, so doch mit einigen schematischen Merkmalen[2], läßt darauf schließen, daß derartige Zusammenstellungen von schweren Sünden gleichsam zum „Katechismus“ des paulinischen Urchristentums ge-

---

[1] Johnston Ross, That form of Doctrine: An appeal. The Expositor 7. Series 5 (1908) 469: τύπος διδαχῆς = the body of moral teaching or, as we should say, the ethical standard in which the religion of Christ expressed itself in actual life.

[2] Schematisch ist 1. vor allem der Hauptgedanke, der immer derselbe bleibt, wenn er auch in verschiedener Nuancierung und wechselnder Form widergegeben ist. 1 Kor 6, 9: „Oder wisset ihr nicht, daß Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden? Täuschet euch nicht, weder Unzüchtige noch Götzendiener usw.“ Meist erscheint dieser beherrschende Gedanke am Schluß: Eph 5, 5: „Daran denket in der Erkenntnis, daß kein Unzüchtiger usw. im Reiche des Christus und Gottes ein Erbe hat.“ Ebenso Gal 5, 21; Kol 3, 6: „um derentwillen der Zorn Gottes kommt.“ Vgl. Röm 1, 32: „Die solches tun, sind des Todes würdig.“ 2. In Gal 5, 20 und 2 Kor 12, 20 folgen dieselben vier Ausdrücke in derselben Reihenfolge: ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι. 3. Als die beiden Hauptlaster erscheinen Unzucht und Habsucht (s. bes. Kol 3, 5; Eph 5, 3). Dabei wird die Unzucht vielfach nach ihren verschiedenen Abstufungen mit mehreren Ausdrücken bezeichnet (Gal 5, 19. 1 Kor 6, 9. Kol 3, 5), und der Habsucht wird gern die Bemerkung beigefügt, daß dieses Laster Götzendienst ist (Eph 5, 5. Kol 3, 5).

hörten[1]. Ein ausführlicher und typisch zu nennender Lasterkatalog begegnet uns im Galaterbrief (5, 19 ff): „Offenbar sind die Werke des Fleisches, als da sind: Unzucht, Unreinheit, Üppigkeit, Götzendienst, Zauberei, Feindschaft, Hader, Eifersucht, Zorn, Ränke, Spaltung, Absonderung, Neid, Trunkenheit, Fressen u. dgl., davon ich euch voraussage, wie ich es schon zuvor gesagt habe, daß die, welche solches tun, das Reich Gottes nicht erben werden." Die Bemerkung „wie ich euch schon zuvor gesagt habe" zeigt deutlich, daß der Apostel solche Aufzählungen von Lastern in der Missionspredigt verwendet hat, um ihre gänzliche Unvereinbarkeit mit dem Christenstand und der Himmelshoffnung darzutun und dadurch von ihnen abzuschrecken.

Auch der Lasterkatalog 1 Kor 6, 9 ff weist durch die einleitenden Worte: „Oder wisset ihr nicht . . ." auf bereits Gesagtes und Bekanntes zurück. Wenn sodann der Apostel die Lasterreihe abschließt mit der Bemerkung: „Dergleichen war einst einer und der andere von euch, aber ihr ließet euch abwaschen" (1 Kor 6, 11), oder wie im Kolosserbrief: „Worin auch ihr einst wandeltet" (3, 5), so legt das wiederum nahe, daß der Apostel solche Paränesen besonders angezeigt erachtete in der Missionspredigt. Daß er es nicht verschmähte, dieselben gelegentlich auch in seinen Briefen anzuwenden, hat seinen Grund darin, daß er sich bewußt war, daß in seinen Gemeinden immer noch solche waren, bei denen das Bewußtsein vom sittlichen Ernst des Evangeliums und seiner Unvereinbarkeit mit schweren Sünden und Lastern wieder aufgefrischt und aufs neue nachdrücklich eingeschärft werden mußte (vgl. 1 Kor 5, 9 ff).

Mitunter haben die Lasterkataloge auch für die Gesamtheit der Gemeindemitglieder einen unmittelbar praktischen Zweck, der die Aufzählung dieser Dinge veranlaßt hat und eine weit höhere Stufe von Sittlichkeit anstrebt als das bloße Freisein von solch lasterhaften Werken. Die Lasterreihe

[1] Vgl. Seeberg, Der Katechismus des Urchristentums, Leipzig 1903.

Kol 3, 5 z. B. hat nicht so fast den Zweck, die Kolosser an ihr früheres unsittliches Leben zu erinnern oder sie abzuschrecken von diesen verderbenbringenden Dingen, sondern sie aufzumuntern, auch die Neigung zu solchen Sünden, die in ihren Gliedern steckt, zu ertöten (νεκρώσατε τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν . . .).

Für die Adressaten des Epheserbriefes hat der Lasterkatalog (Eph 5, 3 ff) die praktische Bedeutung, daß sie den Lastern, besonders Unzucht und Habsucht, so ferne stehen sollen, daß dieselben nicht einmal zum Gegenstand ihres Interesses und ihrer Gespräche werden (μὴ ὀνομαζέσθω).

Daneben begegnen uns auch Aufzählungen von Fehlern weniger schwerer Art, und bei diesen fordert der Apostel regelmäßig ohne jede Abschwächung, als wären das Fehler, die eigentlich ihrer vorchristlichen Lebensperiode angehören, sie sollen diese Dinge ablegen. Es sind das meist Verstöße gegen die Nächstenliebe, besonders zornmütige Aufwallung und boshafte, nichtsnutzige Rede (Kol 3, 8. Eph 4, 31; 5, 4).

Abgesehen von den mehr schematischen Lasterkatalogen, behandelt der Apostel auch einzelne Laster für sich, und zwar mitunter in sehr eingehender und eindringlicher Weise. Den breitesten Raum nimmt auch hier das Verbot der Unzucht ein, das er immer wieder, besonders in Korinth, einzuschärfen Veranlassung hat (1 Kor 6, 13—20. 1 Thess 4, 3—7). „Treiben wir nicht Unzucht!“ (1 Kor 10, 8.) „Berauschet euch nicht mit Wein, worin Ausschweifung liegt!“ (Eph 5, 18. Vgl. Röm 13, 13.) „Werdet nicht Götzendiener!“ (1 Kor 10, 7 14.) „Keine Übergriffe! keine Übervorteilung des Nächsten im Geschäft!“ (1 Thess 4, 6.) Das sind unverkennbare Verbottafeln, die der Apostel den Schwächeren unter seinen geliebten Kindern als Wegzeiger vor Augen stellt, um sie vor Irrpfaden zu bewahren.

Wir ersehen daraus, daß die Verhältnisse den Apostel veranlassen, moralische Verbote aufzurichten, die sich von denen des Alten Testamentes kaum unterscheiden, obgleich die alttestamentlichen Gebote und Verbote durch das Liebesgebot

ersetzt worden waren. Es ist an und für sich auffallend, daß Paulus nur an einigen wenigen Stellen[1] Vorschriften des mosaischen Gesetzes zur beiläufigen Unterstützung seiner eigenen Paränese verwendet, und zwar nur einmal — was doch aus praktischen Gründen so nahe gelegen wäre — ein Gebot des Dekalogs. Hier zeigt sich, daß der Apostel sich bewußt bleibt, daß er das alttestamentliche Gesetz für aufgehoben erklärt hat. Wenn aber auch die Verbindlichkeit des Gesetzes erloschen ist, so können die heiligen Schriften für die Schärfung des sittlichen Bewußtseins dennoch sehr nützlich sein. Das hat der Apostel klar und bestimmt ausgesprochen in 2 Tim 3, 15 f: „Jede Schrift ist von Gott eingegeben und nützlich zur Lehre, zur Überweisung und Zurechtweisung und zur Zucht in der Gerechtigkeit, damit der Mensch Gottes sei richtig und hergerichtet zu jedem guten Werke." Wenn Paulus sodann in 1 Tim 1, 8 ff erklärt, daß das Gesetz zwar für den Gerechten nicht da sei, wohl aber für lasterhafte und verbrecherische Menschen, so will er damit wohl dem alttestamentlichen Gesetz auch im Christentum eine gewisse pädagogische Tätigkeit zuweisen. Hat ein Christ durch schwere Sünden den Gnadenstand und damit die sittliche Freiheit verloren, so zeigt ihm das Gesetz seine Sünden und deren Folgen wie in einem Spiegel und weckt entweder Schuldbewußtsein und Reue oder aber es richtet und verdammt. Hat der Christ durch eigene Schuld das Glück verscherzt, Gott durch das Evangelium als gütigen Vater betrachten und erleben zu dürfen, so zeigt ihm das alttestamentliche Gesetz Gott als den gerechten Richter. Wer die Güte mißbraucht hat, mag durch die unerbittliche Gerechtigkeit zum Verständnis der Güte Gottes und zum Verlangen nach seiner Liebe angeleitet werden. So wird das Gesetz wieder Erzieher für Christus (vgl. 2 Tim 3, 15).

Absolute Normen für das sittliche Handeln, denen unbedingt zu folgen ist, sind in den Augen des Apostels die Aussprüche

[1] Röm 12, 19. 1 Kor 9, 9 = 1 Tim 5, 18. 1 Kor 14, 34: καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει. Eph 6, 2 3.

des Herrn. 1 Tim 6, 1 f stellt der Apostel die Pflichten der Sklaven gegen ihre Herren dar und fährt dann fort (1 Tim 6, 3 f): „So sollst du lehren und ermahnen, wenn aber jemand anders lehrt und nicht beipflichtet den gesunden Worten (λόγοι) unseres Herrn Jesus Christus und der Lehre, welche der Frömmigkeit gemäß ist, der ist aufgebläht, ohne es zu wissen, vielmehr kränkelt er an Grübeleien und Wortstreitereien.“ Die Worte des Herrn sind maßgebend. Der Herr gebietet (παραγγέλλει 1 Kor 7, 10), gibt Befehle (ἐπιταγή 1 Kor 7, 25), ordnet an (ὁ κύριος διέταξεν 1 Kor 9, 14), und sein Wort und Wille verlangen unbedingten Gehorsam. Selbst Feine[1] muß gestehen: „Konnte einem in den Gemeinden auftauchenden Zweifel oder einer Streitfrage mit einem Worte Jesu begegnet werden, so war die Sache entschieden.“ Meist jedoch macht der Apostel in seinen paränetischen Partien von den Aussprüchen Jesu Gebrauch, ohne sie ausdrücklich als solche zu bezeichnen[2].

Der Apostel macht aber nicht nur die Autorität des Herrn geltend, um das sittliche Streben und Leben der Gläubigen in die rechte Bahn zu lenken, sondern er legt gelegentlich auch seine eigene Autorität energisch ins Gewicht. Er lehrt und mahnt nicht bloß, sondern wie der Herr (1 Kor 9, 14), so trifft auch er — in seinen Gemeinden wenigstens — Anordnungen und Verfügungen (διατάσσομαι)[3]. Er gibt Anweisungen und Gebote (παραγγέλλω 1 Thess 4, 11. 2 Thess 3, 4 6 10 12. 1 Kor 7, 10) und erinnert, wo es not tut, wieder an diese Gebote (παραγγελλίαι 1 Thess 4, 2), die er als verpflichtende Regeln des sittlichen Wandels seinen Gemeinden hinterlassen hat (1 Thess 4, 1: τὸ πῶς δεῖ περιπατεῖν)[4]. Im ersten Briefe

---

[1] S. 67.

[2] Z. B. Röm 12, 14 17 = Lk 6, 27 f. 1 Kor 6, 7 = Mt 5, 39; Röm 14, 14 = Mk 7, 15. 1 Kor 10, 27 = Lk 10, 8.

[3] 1 Kor 7, 17: οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι. 1 Kor 16, 1: ὥσπερ διέταξα ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιήσατε.

[4] 1 Thess 4, 1: παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, ἵνα καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ, καθὼς καὶ περιπατεῖτε.

an Timotheus (2, 8) leitet der Apostel die Weisungen betreffend den Lebenswandel der Männer und Frauen mit dem autoritativen Worte ein: „Mein Wille ist nun . . .“ (βούλομαι). Den Thessalonichern gebietet er (παραγγέλλομεν) im Namen des Herrn Jesus Christus, sie sollen sich zurückziehen von jedem Bruder, der unordentlich wandelt und nicht nach der Weisung, die sie von ihm empfangen (2 Thess 3, 6; vgl. 1 Kor 5, 9 ff). Der hl. Paulus, der Apostel der Freiheit, scheut sich also nicht, selbst durch solche Vorschriften, die nur prophylaktische bzw. pädagogische Bedeutung haben, die Bewegungsfreiheit seiner Gemeinden einzuschränken, wenn ihr eigenes Gewissen nicht genügend entwickelt ist, um sich selbst solche Schranken aufzulegen.

Im vollen Bewußtsein seiner apostolischen Autorität handhabt er die kirchliche Disziplin. Im Namen Christi schließt er den Blutschänder in Korinth aus der Gemeinde aus (1 Kor 5, 4). Wo Lehre und Mahnung nichts fruchten, da droht er mit Strenge: „Ich habe es zuvor gesagt und sage es zuvor, nämlich wie ich das zweite Mal da war und jetzt, da ich abwesend bin, denen, die zuvor gesündigt haben und den andern allen: daß ich, wenn ich noch einmal komme, keine Schonung kennen werde“ (2 Kor 13, 2).

Es ist unverständlich, wie Lütgert[1] angesichts solcher Tatsachen sagen kann, Paulus „erkennt die Selbständigkeit der Gemeinden unumwunden an“, „alle Abhängigkeit vom Lehrstande und alle Herrschaft desselben ist in der Gemeinde überwunden“. — Gewiß, der Apostel betrachtet sich nicht als Herrn über den Glauben der Gemeinde, sondern nur als Diener des göttlichen Wortes: er verkündet nur, was ihm aufgetragen ist; ob er schont oder straft, nie läßt er sich von Herrschsucht leiten, sondern lediglich von dem Verlangen, den Gläubigen zur Freude zu verhelfen (1 Kor 1, 23 f); die Tugenden, welche die Gemeinde „in Gottes Schule selbst gelernt hat“, schärft er naturgemäß nicht mehr ein (1 Thess 4, 9); er zieht es vor,

[1] S. 143.

den Philemon zu bitten, aber er weiß sich — wie er ausdrücklich bemerkt — in Christus ganz berechtigt, ihm vorzuschreiben, was sich ziemt (Phm V. 8 f). Dieses Beispiel zeigt mit voller Klarheit, daß der Apostel seiner apostolischen Autorität und seines Rechtes, zu gebieten, auch da sich bewußt ist, wo er keinen Gebrauch davon macht.

Wir ersehen deutlich aus den angeführten Tatsachen: Der Apostel gebraucht als kluger Seelsorger seine Autorität sparsam und mit feinem Takt; sie ist ihm das letzte und äußerste Mittel, das er in die Wagschale zu werfen hat. Lediglich vom seelsorgerlichen Interesse hängt es ab, ob er seine Autorität mehr oder weniger stark betont.

Wenn der Apostel sein Recht, sittliche Normen zu geben, begründen will, so beruft er sich gewöhnlich auf die ihm von Gott verliehene Gnade des Apostelamtes (Röm 12, 3; 15, 14)[1]. In der Frage der Jungfräulichkeit dagegen stützt er sein Urteil darauf, daß er vom Herrn Barmherzigkeit erlangt habe, treu zu sein (1 Kor 7, 25), oder daß auch er das πνεῦμα θεοῦ habe (1 Kor 7, 40). Damit hat aber Paulus gewiß nicht den Sinn verbunden, daß seine ethische γνώμη nur für den Verbindlichkeit habe, welcher sie als dictamen des Geistes Gottes anerkennen will, wie Ernesti[2] behauptet. Im Gegenteil, die Motivierung seines Urteils mit seiner Geistesbegabung hat eher die Bedeutung, daß der Apostel demjenigen, welcher seine Meinung bezüglich des idealen Vorzugs der Jungfräulichkeit vor der Ehe nicht anerkennt (νομίζω 1 Kor 7, 26), eben den Besitz des πνεῦμα θεοῦ abspricht (vgl. 1 Kor 14, 37). Die feine zurückhaltende Art des Apostels in Behandlung dieses Gegenstandes begreift sich sehr wohl daraus, daß die Frage, ob Ehe oder Jungfräulichkeit vorzuziehen sei, in concreto überhaupt nicht allgemein entschieden werden kann, sondern dieses Gewissensproblem von jedem persönlich gelöst werden muß nach Maßgabe des ihm von Gott verliehenen besondern Charisma,

[1] An diesen beiden Stellen steht χάρις offenbar = χάρις καὶ ἀποστολή (Röm 1, 5) = Gnade des Apostelamtes.

[2] S. 70.

wie der Apostel ausdrücklich betont (1 Kor 7, 7). Hier kann der Apostel naturgemäß nur nahelegen und raten, niemals aber gebieten. Durchaus verkehrt ist es, diesen Einzelfall in der Weise zu verallgemeinern, als bezeichne der Apostel seine Weisungen überhaupt als Urteile, Gutachten, Räte und messe ihnen nur bedingte, den Herrnworten allein eine unbedingte Autorität bei[1].

Bei seiner Normierung des ethischen Lebens rechnet der Apostel auch mit der Bildung einer christlichen Sitte. Zweimal weist er deutlich darauf hin. In 1 Kor 14, 34 stützt er seinen Befehl, daß die Frauen in den Gemeindeversammlungen schweigen sollen, auf die allgemeine christliche Sitte: ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων, αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν. Ebenso wird die Forderung, daß die Frauen sich verschleiern sollen beim Gottesdienste, mit dem Hinweis auf die allgemeine Sitte motiviert. Ganz energisch weist der Apostel jeden Einwand gegen seine Anordnungen ab mit den Worten: „Wenn aber einer streitsüchtig sein zu dürfen meint: nun wir kennen solche Sitte (συνήθεια) nicht und auch die Gemeinde Gottes nicht“ (1 Kor 11, 16). Die Sitte in solchen Äußerlichkeiten entspringt dem natürlichen Gefühle für das, was sich schickt und was sich nicht schickt (1 Kor 14, 35; 11, 6 13).

Wenn wir die an zweiter Stelle behandelten Normen überblicken, so haben wir den Eindruck, daß sich eine nova lex zu bilden beginnt. Den Grundstock dieses neuen Gesetzes bilden die Worte des Herrn. Dazu kommen die Weisungen des Apostels, welche durch die jeweiligen Bedürfnisse veranlaßt werden und den Zweck haben, den absoluten Willen Christi autoritativ zu interpretieren und nachdrücklich einzuschärfen. Den Schlußstein bildet die christliche Sitte, welche aus dem allgemeinen sittlich-religiösen Empfinden der Christen und aus ihrer sich immer mehr bereichernden Erfahrung herauswächst und das christliche Leben auch nach seiner äußerlichen Seite regelt.

---

[1] So Junker 190.

4. Die sittlichen Motive.

a) Die selbstlosen Motive.

Die sittlichen Motive, die der Apostel zunächst geltend macht, sind ebenso wie viele seiner Normen der Heilserfahrung entnommen. Die Huld und Gnade Gottes, welche sich an den Christen bewährt hat, verlangt volle Hingabe an Gott. Nicht die Liebe zum Guten an sich ist sittliches Motiv bei Paulus, sondern bei seiner vollständig religiös fundierten Ethik ist das Motiv „die durch Gottes Tun veranlaßte Hingebung an Gott“ [1]. Am lehrreichsten ist in dieser Beziehung die gleichsam den Brennpunkt bildende Stelle des Römerbriefes (12, 1): „Ich beschwöre euch, Brüder, um der Erbarmung Gottes willen, daß ihr eure Leiber darbringt als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer, als euern vernünftigen Gottesdienst.“ Hier weist der Apostel zurück auf die Gnadengaben Gottes, welche er in dem dogmatischen Teil seines Sendschreibens den Römern vergegenwärtigt hatte, und mahnt um der Hulderweisungen Gottes willen, das ganze Sein in den Dienst Gottes zu stellen und ihm als ein lebendiges, heiliges und wohlgefälliges Opfer darzubringen. Diese Hervorhebung der göttlichen Gnade als sittliches Motiv an unserer Stelle ist von um so größerer Bedeutung, als diese Paränese alle folgenden sittlichen Unterweisungen und Aufmunterungen in sich faßt. Immer wieder stellt der Apostel in seinen Briefen den Christen vor Augen, was sie durch Gottes Erbarmung geworden sind, um daraus die Schlußfolgerung zu ziehen, daß ein Leben nach dem Wohlgefallen Gottes die notwendige Gegengabe sein muß. Als solche, welche von Christus mit seinem eigenen Blute teuer erkauft (1 Kor 6, 19; 7, 23) und von ihm und Gott in Dienst genommen worden sind (1 Thess 1, 9. 1 Kor 7, 22. Röm 6, 22), als ἄνθρωποι θεοῦ (1 Tim 6, 11), als Tempel des Heiligen Geistes (1 Kor 6, 18 f; 3, 16 f), sollen die Gläubigen durch einen Wandel in Heiligkeit und Gerechtigkeit Gott zu

[1] v. Soden 115.

gefallen leben. Gott zu gefallen ist das einzige Streben des Apostels (2 Thess 2, 4. Gal 1, 10); und dieses Verlangen auch in den Gläubigen zu wecken, ist er stets bedacht (1 Thess 4, 1). Διὸ καὶ φιλοτιμούμεθα, εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες, εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι (2 Kor 5, 9), lautet das Programm des Christen. Den Kindern legt der Apostel den Gehorsam gegen die Eltern ans Herz, weil das dem Herrn wohlgefällig ist (Kol 3, 20). Daß die Christen Gott gefallen wollen, setzt Paulus einfach voraus, wenn er sich, um von einem Laster abzuschrecken oder zu einer Tugend aufzumuntern, damit begnügt, darauf hinzuweisen, daß solches Gott wohlgefällt (Röm 8, 8. Phil 4, 18. Eph 5, 10).

Das gleiche Motiv, nur unter einem mehr objektiven Gesichtspunkt aufgefaßt, begegnet uns in der Aufforderung des Apostels: „Ihr seid teuer erkauft. So verherrlicht denn Gott an eurem Leibe“ (1 Kor 6, 20). Der Zweck alles guten Strebens soll der Ruhm und die Ehre Gottes sein (Phil 1, 11), wie der Apostel selbst im Leben und im Sterben Christus zu verherrlichen trachtet (Phil 1, 20). Im zweiten Brief an die Thessalonicher faßt Paulus die gnadenvolle Berufung, die sittlichen Bedingungen zu ihrer Erreichung und den religiösen Endzweck alles guten Strebens in den herrlichen Worten zusammen: „Dazu beten wir auch allezeit für euch, damit euch unser Gott der Berufung würdig mache und erfülle jedes Wohlgefallen am Guten und das Werk des Glaubens an Kraft, auf daß der Name unseres Herrn Jesus Christus verherrlicht werde in euch und ihr in ihm, nach der Gnade unseres Gottes und des Herrn Jesus Christus“ (2 Thess 1, 11 12).

Wie wir gesehen haben, hat Paulus in erster Linie solche Motive für das sittliche Leben geltend gemacht, welche sich unmittelbar aus dem neuen religiösen Stande, aus der beseligenden Heilserfahrung ergeben. Wir können alle diese Motive, wenn wir sie unter psychologische Gesichtspunkte einstellen wollen, in dem einen Wort „dankbare Gegenliebe“ zusammenfassen. Daß wir mit dieser Näherbestimmung den Sinn des Apostels treffen, beweist 2 Kor 5, 14: „Die Liebe Christi

drängt uns, da wir das erwogen haben, daß einer für alle gestorben ist.“ Doch hat Paulus nicht bloß durch selbstlose Motive dem sittlichen Leben des Christen Schwung zu verleihen gesucht, sondern er verschmähte es auch nicht, in richtigem Verständnis der menschlichen Natur durch das mehr egoistische Vergeltungsmotiv die sittliche Energie zu spornen. Gerade dieses bedarf einer eingehenden Behandlung, da vielfach geleugnet wird, daß Paulus das Lohnmotiv verwendet habe.

b) Das Vergeltungsmotiv und der Parusiegedanke.

Im Galaterbriefe (6, 7 ff) schließt der Apostel seine Paränese mit den markigen Worten: „Lasset euch nicht irre machen; Gott läßt seiner nicht spotten. Was der Mensch sät, das wird er ernten: wer auf sein Fleisch sät, wird vom Fleische Verderben ernten; wer aber auf den Geist sät, der wird vom Geist ewiges Leben ernten. Darum lasset uns das Gute tun und nicht müde werden, zu seiner Zeit werden wir ernten, wenn wir nicht nachlassen.“ Hier spielt der Apostel deutlich die Aussicht auf Lohn als letztes und wirksamstes Motiv für einen guten Lebenswandel aus. Ebenso spornt der Apostel im zweiten Korintherbriefe (9, 6) die Freigebigkeit der Gemeinde für die arme Mutterkirche an mit dem Hinweis auf die Ernte im Jenseits, welche sich nach dem ausgestreuten Samen richtet. Auch an andern Stellen stellt Paulus die guten Werke als den Samen dar, welcher auf Erden ausgestreut wird und eine himmlische Ernte einbringt, und eifert damit die Gläubigen zu gewissenhafter Pflichterfüllung im Dienste des Herrn an (Eph 6, 8. Kol 3, 24 25).

Ist es hier das friedliche Bild vom Landmann, der in der Erntehoffnung sein Saatfeld bestellt, das der Apostel anwendet, um dem sittlichen Streben einen kräftigen Impuls zu geben, so gibt er demselben Gedanken im ersten Korintherbrief (9, 25) eine kriegerische Einkleidung. Wie der Läufer in der Rennbahn und der Wettkämpfer in der Arena alle Kräfte anstrengen, um den ausgesetzten Preis zu erhalten, so sollen auch die Christen mit aller Energie nach dem unvergänglichen

Kranze streben, der ihnen hinterlegt ist. Der Apostel selbst stellt sich als Vorbild hin im unermüdlichen Streben nach dem ewigen Ziele, dem Kampfpreis der himmlischen Berufung (Phil 3, 14; vgl. mit V. 17 und 1 Kor 9, 26 f). Auch in den beiden Briefen an Timotheus macht Paulus die Aussicht auf die Krone des ewigen Lebens, welche der, welcher den guten Kampf kämpft, erwerben wird, als ethisches Motiv geltend (1 Tim 6, 12. 2 Tim 2, 5). Der Hinweis auf das Beispiel Christi im Philipperbriefe (2, 9 ff), welcher durch Gehorsam sich die Weltherrschaft erworben hat, und die anschließende Aufmunterung der Christen, in gleicher Weise ihr Heil zu wirken (σῶτε Phil 2, 12), ist ebenfalls eine deutliche Verwendung des Lohnmotivs.

Wie zur Anspornung des Tugendeifers und zum Trost im Leiden, so verwendet Paulus das Vergeltungsmotiv auch zur wirksamen Abschreckung von Sünde und Laster. Wenn die Lasterkataloge im Galaterbrief (5, 19 ff), im ersten Korintherbrief (6, 9 ff) und im Epheserbrief (5, 3 ff) je mit der Bemerkung abgeschlossen werden, daß die, welche solches tun, das Reich Gottes nicht erben werden, so hat das im Sinne des Apostels offenbar die Bedeutung, daß die Gläubigen dadurch von solchen Sünden abgehalten werden sollen. Im ersten Korintherbriefe (10, 5 ff) deutet der Apostel die Erlebnisse der Wüstengeneration typisch auf die Christen und warnt, nicht nach Bösem zu begehren, sonst würden die Gläubigen trotz ihrer hohen Vorzüge ebenso umkommen wie die Juden in der Wüste. Tritt die Vergeltung nicht im Diesseits ein, wie es nach dem Zeugnis des Apostels bei den unwürdig kommunizierenden Korinthern der Fall war (1 Kor 11, 30), so doch sicher im Jenseits. Der Gedanke an das Gericht, bei welchem jedem vergolten wird nach seinen Taten, seien sie gut oder bös, ist für Paulus ein steter Sporn, alles daran zu setzen, dem Herrn zu gefallen (2 Kor 5, 9 f; vgl. 1 Kor 3, 13 ff).

Welch großes Gewicht der Apostel auf die Vergeltung gelegt hat, zeigt sich am besten an dem bedeutsamen Satze des ersten Korintherbriefes: „Habe ich in Ephesus nur von Menschen

wegen, d. h. zu einem bloß natürlich menschlichen Ziel, mit wilden Tieren gekämpft, was nützt es mir, wenn Tote nicht auferstehen? Stehen die Toten nicht auf, so lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot" (15, 32 f). Aus diesem merkwürdigen Worte dürfen wir entnehmen, daß für den Apostel das sittliche Leben des Christen ohne jenseitige Vergeltung einfach sinnlos wäre, insbesondere aber sein eigenes dornenvolles Mühen. Dementsprechend mahnt er auch am Schlusse seiner begeisterten Schilderung der Auferstehung und Verklärung die Korinther: „Daher, meine geliebten Brüder, seid fest und unerschütterlich, überschwenglich im Werke des Herrn allezeit, im Bewußtsein, daß eure Mühe im Herrn nicht umsonst ist" (1 Kor 15, 58). Die Hoffnung auf die Herrlichkeit, welche des Christen wartet, hält seinen Mut und seine Geduld aufrecht in allen Drangsalen des Lebens (2 Kor 4, 17. 2 Thess 1, 5—9), ja der Christ rühmt sich sogar seiner Drangsale „in der Gewißheit, daß die Drangsale Geduld bewirken, die Geduld aber Bewährung, die Bewährung aber Hoffnung, die Hoffnung aber läßt nicht zu Schanden werden (Röm 5, 3—5).

Die Gewißheit des hereinbrechenden Gerichtes weckt naturgemäß auf der einen Seite Hoffnung auf Lohn, auf der andern Furcht vor Strafe, denn Gott ist nicht bloß gütig, sondern auch gerecht. Daher ist es nur konsequent, wenn Paulus auch die Furcht als ethisches Motiv geltend macht. Der Zusammenhang zwischen Furcht und Vergeltung zeigt sich deutlich in Röm 11, 20 ff, wo der Apostel die Heidenchristen mahnt, wegen ihrer Berufung nicht übermütig zu sein, sondern zu fürchten, und ausdrücklich betont, sie sollen ebensosehr die Strenge Gottes betrachten wie seine Güte. Wenn Gott die Juden, welche ein gewisses natürliches Anrecht auf die Güter des Heiles hatten, nicht verschonte, so können auch die bereits Berufenen wieder verworfen werden, falls sie sich des Heiles unwürdig machen. Auch die „Furcht des Herrn" in 2 Kor 5, 11 hängt deutlich mit dem Vergeltungsgedanken zusammen. In direkter Bezugnahme auf die Vergeltung ermuntert der Apostel in 2 Kor 7, 1, die Heiligkeit herzustellen in Furcht

Gottes. Ja Paulus sagt geradezu: „Mit Furcht und Zittern (μετὰ φόβου καὶ τρόμου) wirket euer Heil“ (Phil 2, 12), und den Sklaven speziell schärft er ein, mit Furcht und Zittern ihren Herren zu gehorchen, wie wenn es Christus wäre (Eph 6, 5. Kol 3, 22). Ebenso erscheint die Furcht des Herrn als ethisches Motiv in Bezug auf die Nächstenliebe (Eph 5, 21).

Da jeder Mensch seinen besondern Lohn bekommen wird je nach Leistung (1 Kor 3, 8; 4, 5), begnügt sich der Apostel nicht mit treuer Verwaltung seines Berufes. Seine Berufung, sagt der Apostel im ersten Korintherbriefe (9, 15), sei nicht Grund seines Verdienstes, denn er habe sich nicht freiwillig erboten, sondern sie sei ihm ohne seinen Willen zugefallen und laste deshalb als innere Notwendigkeit auf ihm (1 Kor 9, 16 17). Sein Anspruch auf Lohn stütze sich einzig und allein auf das, was er aus freiem Antrieb über den Rahmen seiner Pflicht hinaus Besonderes tue. Dieses Überpflichtige besteht darin, daß er die Pflichten seines Berufes erfüllt, ohne von den Rechten desselben Gebrauch zu machen. Paulus verzichtet auf den Unterhalt seitens der Gemeinde, auf den er Anspruch hat; er bietet das Evangelium kostenlos dar (1 Kor 9, 18); auch läßt er sich nicht wie die andern Apostel und die Brüder des Herrn von einer ἀδελφὴ γυνή auf seinen Reisen begleiten und bedienen (1 Kor 9, 5). Paulus begibt sich vollständig seiner Rechte und seiner Freiheit und macht sich allen zum Knecht, den Juden wird er ein Jude und den Gesetzlosen ein Gesetzloser, mit einem Wort: allen wird er alles, um allerwegen etliche zu retten (1 Kor 9, 19—22). Das Motiv, das den Apostel zu so heroischer Selbstentäußerung veranlaßt hat, ist zunächst reiner Seeleneifer. Doch wie der Apostel, seine wirksame Selbstverteidigung abschließend, mit eigenem Munde versichert, ist es im tiefsten Grunde die Aussicht auf die ewige Seligkeit, welche ihn rastlos vorwärts treibt: πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον, ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι (1 Kor 9, 23). Damit stimmt der Schluß des Kapitels überein, welcher in die allgemeine Aufforderung ausmündet, wie der Apostel mit Aufbietung aller Kräfte nach dem unvergänglichen Kranze zu

streben (1 Kor 9, 24 – 27). Obgleich in diesem Abschnitte das Lohnmotiv so stark hervortritt, behauptet Jakoby[1] im Hinblick auf 1 Kor 9, 16 und 17: „Als Sklave hat er nun selbstverständlich Gott gegenüber kein Anrecht auf Lohn." An dieser Behauptung ist so viel richtig, daß Paulus bei seinem hohen Pflichtbewußtsein die Ausübung seines Berufes, der ihm als unverdientes Gnadengeschenk wider seinen Willen zugefallen ist, als ein Muß betrachtet, das ihm keinen besondern Ruhm (1 Kor 9, 16) und keinen besondern Lohn (1 Kor 9, 17) eintrage. Dagegen sieht der Apostel seinen Ruhm (1 Kor 9, 15) und seinen Lohn (1 Kor 9, 18) in dem freiwilligen Verzicht auf die Rechte seines Berufes. Paulus beurteilt sein Verfahren, das sich von dem der übrigen Apostel deutlich abhebt, zweifellos als opus supererogatorium, „als ein objektiv nicht normiertes Handeln". Wenn Jakoby diesem klaren Sinne der apostolischen Selbstaussage, den Titius[2] in aller Form zugibt, dadurch zu entgehen sucht, daß er die Handlungsweise Pauli „durch einen sonst seinem Apostolat anhaftenden Mangel bedingt" sein läßt, „den er ausgleichen will, den auszugleichen er sich verpflichtet weiß", so hat Jakoby dafür absolut keinen Anhaltspunkt. Im Gegenteil! Wenn der Apostel seine Verteidigung gegen die Angriffe seiner Feinde mit dem selbstbewußten Wort einleitet: „Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht unsern Herrn Jesus Christus gesehen? Seid ihr nicht mein Werk im Herrn?" (1 Kor 9, 1), und wenn er sich genau dieselben Rechte beilegt wie den Altaposteln, so kann nicht davon die Rede sein, daß er sich hier als niederen Apostel gefühlt hätte. Jakoby hätte es deshalb füglich unterlassen dürfen, zu schreiben: „Weit entfernt, daß des Apostels Ethik hier auf die Niederung römischer Anschauung herabgesunken wäre, steht sie vielmehr

---

[1] S. 340.

[2] S. 94. Wenn Titius trotzdem den Apostel von der katholischen Auffassung innerlich weit entfernt sein läßt, so beruht das auf einer falschen Übersetzung von καταχρῆσθαι = mißbrauchen 1 Kor 9, 18, während es wie 7, 31 im Sinne von „voll und ganz gebrauchen" zu verstehen ist.

auf der Höhe evangelischer Freiheit.“ Die Unhaltbarkeit der Auffassung Jakobys zeigt sich auch darin, daß er das so oft geltend gemachte Motiv seiner Verzichtleistung, dem Evangelium keine Hindernisse zu bereiten, nur noch nachträglich anführt mit den Worten: „Zugleich allerdings bestimmte ihn der Gedanke, in keiner Weise den Gemeinden Anstoß zu erregen.“ Ebenso voreingenommen wie die Behauptung Jakobys ist das Verhalten v. Sodens[1], der es verschmäht, „die Unterstellung, als ob in dem sittlichen Lebensideal des Paulus der Lohn irgend die Stelle eines Motivs einnehme, zu widerlegen“. Titius[2] ist anderer Ansicht, wenn er sagt: „Die Hoffnung auf Gewinn ist die Triebkraft des christlichen Wirkens.“[3]

Um den Lohngedanken bei Paulus richtig zu verstehen, ist einmal zu beachten, daß es sich um keinen strengen Rechtslohn handelt, sondern um Gnadenlohn. Das ewige Leben ist eine Gabe des gütigen Gottes (χάρισμα), nicht ein schuldiger Sold (ὀψώνια) für den treuen Dienst (Röm 6, 23). Von Lohn kann man nur sprechen, insofern eben Gott selbst diese menschliche Leistung unendlich übersteigende Gabe seinen treuen Dienern versprochen hat. Sodann darf nicht übersehen werden, daß Lohnmotiv und Liebesmotiv nicht vollkommen verschieden, sondern innerlich verwandt sind. Lohn ist Sättigung der Liebe. Das Verlangen nach Lohn ist vom Liebeswillen gar nicht zu trennen. Das Lohnmotiv richtet das Auge auf die Befriedigung der eigenen Liebe zu Gott, das Liebesmotiv auf die Befriedigung der Liebe Gottes zu uns. Gott selbst ist ja der Lohn. Nach solchem Lohn verlangen kann nur, wer Gott liebt.

Ist es im neunten Kapitel des Korintherbriefes das Vergeltungsmotiv, welches dem sittlichen Streben seinen hohen

[1] S. 117. [2] S. 87.

[3] Ein anderer protestantischer Theolog, Kirchner (Die religionsphilosophische, besonders christlich-evangelische Auffassung vom „Lohn“. Inaugural-Dissertation. Erlangen 1904), nennt den Grund, warum der Lohn im Protestantismus lange Zeit zu kurz gekommen sei: „Aus übertriebenem Gegensatz zu Rom! Vom Katholizismus hätten wir lernen sollen!“ (S. 1.)

Schwung verleiht, so tritt im siebten Kapitel der damit nah verwandte Parusiegedanke als treibender Faktor in den Vordergrund. Der Apostel empfiehlt die Jungfräulichkeit nicht bloß als den leichteren Weg zur Erfüllung religiöser Pflichten, sondern auch unter dem Gesichtspunkte des nahe bevorstehenden Weltendes. Wer nicht die Ehe mit ihren Pflichten, ihren Sorgen, ihren Schmerzen auf sich genommen hat, tut sich leichter in der bevorstehenden Bedrängnis (ἐνεστῶσα ἀνάγκη 1 Kor 7, 26). Deshalb glaubt der Apostel, daß es besser sei, ehelos zu bleiben. Wer heiratet, begeht zwar keine Sünde, aber er wird Trübsal für das Fleisch haben (θλῖψις τῇ σαρκί 1 Kor 7, 28). Nicht bloß rät Paulus die Jungfräulichkeit im Hinblick auf die Parusie an, sondern er stellt allgemein die Forderung auf, sein Herz nicht an die irdischen Güter zu hängen und vorübergehenden Stimmungen sich nicht zu sehr hinzugeben. Denn die Zeit ist kurz (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν 1 Kor 7, 29); die Gestalt dieser Welt ist am Vergehen (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου 1 Kor 7, 31)[1]. Zwar ist an diesen Stellen die Motivierung durch den Parusiegedanken nicht absolut sicher, aber wenn wir die übrigen ähnlich lautenden Stellen des Apostels vergleichen, so kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß auch hier ein Hinweis auf die nahe bevorstehende Wiederkunft des Herrn vorliegt.

Eine sichere Handhabe bietet in dieser Hinsicht das 13. Kapitel des Römerbriefes. In Vers 11 und den folgenden stützt sich die ganze schwungvolle Paränese auf die Erwartung der baldigen Wiederkehr des Herrn: „Und das tut in Erkenntnis der Zeit, nämlich daß die Stunde schon da ist, da ihr aus dem Schlafe erwachen sollt; denn jetzt ist uns die Rettung näher, als da wir gläubig wurden. Die Nacht ist vorgerückt, der Tag hat sich genaht.“ Mit Recht sagt Adalbert Maier[2]:

[1] Vgl. Adalb. Maier, Kommentar über den Brief Pauli an die Römer, Freiburg 1847, 165.

[2] Ebd. S. 387 ff. — Die Erklärung Reithmayrs (z. d. St. S. 696 f), die den Parusiegedanken nicht berücksichtigt, ist zwar sehr schön, aber die Römer hätten sie wohl kaum verstanden.

„Man kann, ohne den einzelnen Worten Gewalt anzutun oder das Ganze willkürlich zu behandeln, aus dieser Stelle die Vorstellung von der Nähe der Wiederkunft des Herrn und des Weltendes nicht entfernen."

In dem Worte des Philipperbriefes: „Eure Mäßigung werde kund allen Menschen; der Herr ist nahe" (ὁ κύριος ἐγγύς Phil 4, 5), haben wir ebenfalls eine Motivierung durch den Parusiegedanken zu erblicken. Vielleicht schwebte dem Apostel auch diese Vorstellung vom bald eintretenden Weltende vor der Seele, als er die Stelle niederschrieb: „Sehet daher zu, wie ihr vorsichtig wandelt, nicht wie Unweise, sondern wie Weise, die Zeit auskaufend; denn die Tage sind böse" (Eph 5, 15 f).

In 1 Kor 15, 58 tritt uns streng genommen nur der Vergeltungsgedanke als Motiv entgegen; allein derselbe enthält eine besondere Färbung und eine intensive Steigerung durch die vorausgehende Schilderung der Parusie, wobei der Apostel sich und seine Leser unbefangen unter diejenigen zählt, welche die Parusie lebend antrifft.

Wir sehen, der Apostel hat die Nähe der Parusie selten und mit großer Zurückhaltung in seinen Paränesen als Motiv geltend gemacht. Wohl aber spricht er öfter von dem „Tag des Herrn", d. h. dem Tag der Wiederkunft Christi. Er berührte diesen Gedanken gern in feierlichen Partien, besonders in Segenswünschen (1 Thess 3, 12; 5, 23. 1 Tim 6, 14). An manchen Stellen tut er es, um die Endzeit und das Endziel alles sittlichen Strebens und allen Gnadenwirkens zu bestimmen (1 Kor 1, 7 f. Phil 1, 6 10. 1 Tim 6, 14). Es ist begreiflich, daß auch in solchem Zusammenhang der Parusiegedanke als Sporn für das sittliche Leben wirkte, insofern eben die allgemeine Erwartung der Wiederkunft Christi genährt wurde.

Es ist kein Zweifel, die Parusieerwartung war ein hervorstechender Zug des apostolischen Zeitalters[1]. Wie sehr sich die Gläubigen in den Gedanken hineingelebt hatten, der Herr

[1] Knabenbauer 494: „Es besteht die unleugbare Tatsache, daß die ersten Christen auf die baldige Ankunft Christi hofften und daß eine ähnliche Hoffnung auch dem Apostel nicht ferne war."

werde bald wiederkommen in seiner Herrlichkeit, zeigen am anschaulichsten die beiden Briefe an die Thessalonicher. Die Gläubigen in Thessalonich waren untröstlich darüber, daß einige aus ihrer Mitte gestorben waren. Sie fürchteten, diese würden nun keinen Anteil haben an der Wiederkunft Christi (1 Thess 4, 14—16). Ja die zuversichtliche Erwartung, das Ende stehe unmittelbar bevor (ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου 2 Thess 2, 2), hatte einen solchen Enthusiasmus in Thessalonich hervorgerufen, daß manche Christen ihre Berufspflichten versäumten und ein unordentliches Leben führten (2 Thess Kap. 2 und 3).

Auch der Apostel Paulus teilt die Hoffnung seiner Zeit. Er hält es für möglich, ja anfangs für wahrscheinlich, daß ihn der Herr bei seiner Wiederkunft lebend antreffen werde (1 Thess 4, 14—16. 1 Kor 15, 51 f)[1]. Die Parusie bildete für ihn wie für seine Gemeinde den Gegenstand glühender Sehnsucht (2 Kor 5, 1 ff). Er rechnet aber auch von Anfang an mit der Möglichkeit, der Herr könnte verzeihen (1 Thess 5, 10. 1 Kor 6, 14). 2 Thess 2, 3—6 zeigt, daß Paulus weiß, die nächste Nähe ist ausgeschlossen, denn zuvor muß noch der Antichrist und der Abfall vom Glauben kommen. Die Ereignisse, welche nach Röm Kap. 11 vor dem Weltende eintreten müssen, scheinen sogar eine längere Reihe von Jahren zu fordern. Hier wenigstens hat sich Paulus unter Einwirkung des Heiligen Geistes

[1] Wenn auch der Apostel sich und seine Leser an beiden Stellen grammatikalisch unter diejenigen rechnet, welche die Parusie lebend antrifft (1 Thess 4, 15: ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου; 1 Kor 15, 52: καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα), so ist dennoch meines Erachtens ausgeschlossen, daß der Apostel hier die Überzeugung ausgesprochen habe, er werde die Parusie noch erleben, da er in beiden Briefen auch von der Möglichkeit spricht, er könnte bei der Wiederkunft des Herrn schon zu den Toten gehören (1 Thess 5, 10. 1 Kor 6, 14). Vgl. Atzberger, Christl. Eschatologie, Freiburg 1890, bes. 331; Lit. Rundsch. 1909, Nr 10, Sp. 481—483; Seitz, Monatsblätter f. d. kath. Religions-Unterricht an höh. Lehranstalten IX (1908) 395—400; X (1909) 1—9; Theol. Revue 1909, Nr 10, Sp. 307—309; Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach d. paulin. Briefen, in Bibl. Studien XIV (1909) 52 f; Knabenbauer in Stimmen aus Maria-Laach LXXVIII (1910) 541.

über die nahe Parusieerwartung erhoben, wenn er sich in der Regel auch in der Vorstellung seiner Zeit hält.

Wie ist nun diese zeitgeschichtliche Befangenheit zu beurteilen? Wie hat die Parusieerwartung auf das sittliche Leben gewirkt? Hat sie die ethischen Werturteile des Apostels nicht ungünstig beeinflußt? Das sind die Fragen, die sich uns aufdrängen.

Es ist leicht begreiflich, daß die lebhafte Erwartung der baldigen Ankunft des Herrn dem sittlichen Leben der ersten Christen einen mächtigen Impuls verlieh. Wohl konnte infolge allzu hochgespannter Erwartung eine das sittliche Leben schädigende Schwärmerei entstehen, wie es in Thessalonich der Fall war; allein im allgemeinen war die Vorstellung, der Herr komme bald zum Weltgericht, ein Motiv von überaus günstiger sittlicher Wirkung.

Diese Illusion zu zerstören, war also von seiten der göttlichen Offenbarung, die sich in erster Linie von pädagogischen Gesichtspunkten leiten läßt, kein Grund vorhanden[1]. Es war vielmehr ausgesprochene Absicht Gottes, die Menschen im unklaren zu lassen über die Zeit der Parusie, um die Gläubigen stets wachsam zu erhalten (1 Thess 5, 1 ff). Aber da, wo die eschatologische Stimmung die Ruhe und Besonnenheit raubte, also schädlich wirkte, da erinnert der Apostel wieder daran, daß die Parusie nicht eintreten könne, ehe die vorhergesagten Ereignisse geschehen seien (2 Thess Kap. 2 und 3).

Zudem war der wesentliche Kern der Parusieerwartung: „Der Herr kommt bald zum Gericht", für jeden einzelnen Christen voll und ganz wahr, insofern beim Tode der Herr zu jedem einzelnen Gläubigen kommt und ihn richtet. Das Parusiemotiv besaß darum für die Individualethik eine objektive Berechtigung trotz der zeitgeschichtlichen Einkleidung.

Da der Apostel den Parusiegedanken nur für die Individualethik fruchtbar macht, so behält demnach sein sittliches Werturteil auch da Geltung, wo es sich auf die Erwartung der

[1] Vgl. Seitz 355.

nahen Wiederkunft Christi gründet (1 Kor 7, 29 ff). Übrigens geschieht das nur einmal, und auch in diesem einen Falle wird das nahe Weltende nicht als einziger Empfehlungsgrund geltend gemacht[1].

Daß der hl. Paulus nicht jener Enthusiast war, zu dem ihn moderne Theologen wie Joh. Müller und Weinel stempeln wollen[2], zeigt auch deutlich seine organisatorische Tätigkeit, als deren Frucht uns die geordneten kirchlichen Verhältnisse in den Pastoralbriefen entgegentreten. Hätte der Apostel nicht von Anfang an wenigstens mit der Möglichkeit gerechnet, daß die Parusie auch erst in ferner Zukunft eintreten könne, so wäre eine solche systematische Organisation kaum zu begreifen. Im Laufe der Jahre scheint Paulus überhaupt der eschatologischen Stimmung fremd geworden zu sein, was nicht bloß an und für sich naheliegt, sondern auch aus 2 Tim 4, 6 ff, wo der Apostel den Tod erwartet ohne Bezugnahme auf die Parusie, mit hoher Wahrscheinlichkeit erschlossen werden darf.

V. Das Ziel des neuen Lebens.

1. Ideale Zielbestimmung.

Das Ziel, welches der Apostel bei aller Unterweisung und Aufmunterung verfolgt, hat er in die Worte zusammengefaßt: ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Kol 1, 28). „Vollkommen in Christus" ist also das hohe sittliche Ziel, worauf alles sittliche Leben und Streben hingerichtet sein soll. Im gleichen Briefe mahnt der Apostel: „Über alles aber habet die Liebe, welche das Band der Vollkommenheit ist" (σύνδεσμος τῆς τελειότητος Kol 3, 14); und Epaphras betet für die Gemeinde: ἵνα στῆτε τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ (Kol 4, 12). Im ersten Korintherbriefe wird die Existenz von vollkommenen Christen bereits vorausgesetzt[3].

[1] Vgl. Tillmann 78, A. 2.

[2] Müller 1. Tl. Weinel, Paulus als kirchlicher Organisator.

[3] Sowohl Windisch (S. 117) als Lütgert (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XIII [1909] 213) betonen, daß es für Paulus „Vollkommene", „Menschen ohne Sünde" in der Gemeinde gibt.

Im zweiten Korintherbriefe (13, 9) bildet die Vervollkommnung (καταρτισις) der Korinther den Gegenstand des Gebetes Pauli und im Epheserbrief (4, 12 ff) erscheint die Vollkommenheit sowohl als Ziel des einzelnen Christen wie der ganzen Gemeinde. Es kann also kein Zweifel darüber bestehen, daß die Vollkommenheit der Inbegriff des Höchsten ist, was der Christ erreichen kann und soll.

Worin besteht nun näherhin die τελειότης? Zwei Momente lassen sich am Begriff der τελειότης unterscheiden, ein intellektuelles und ein voluntaristisches, die aber beide miteinander organisch verbunden sind. Das ersehen wir am deutlichsten aus 1 Kor 2, 6, wo der Apostel sagt, daß er unter den τέλειοι Weisheit Gottes in Geheimnis rede. Das Gegenstück zu dieser Stelle bildet offenbar 1 Kor 3, 1 ff. Hier nennt der Apostel die Korinther νήπιοι ἐν Χριστῷ, welche die feste Speise (βρῶμα) noch nicht vertragen können und deshalb mit Milch genährt werden müssen. Der Zweck, den Paulus hier verfolgt, ist die Rechtfertigung seiner Lehrweise in Korinth, welche sich nur mit den Anfangsgründen der christlichen Lehre beschäftigen konnte wegen der Schwachheit seiner Hörer. Hieraus sehen wir deutlich: der Gegensatz zu τέλειος ist νήπιος = der Unmündige, der Unreife (vgl. 1 Kor 13, 11). Ruht nun auch der Hauptnachdruck an unsern beiden Stellen auf der intellektuellen Unfähigkeit, die Geheimnisse der christlichen Wahrheit in sich aufnehmen zu können, so zeigt doch deutlich die Korrespondenz zwischen σάρκινος und νήπιος, sodann der Schluß von der sittlichen Schwäche der Korinther, die sich in ihrer Parteiung kundgibt, auf die religiös-intellektuelle, daß für Paulus das religiöse Verständnis und die sittliche Reife einander parallel gehen. Dabei ist zu beachten, daß religiöse Erkenntnis und sittliches Urteil sehr enge miteinander verbunden sind, wie wir bereits nachgewiesen haben (siehe S. 85 ff). Somit dürfen wir die Vollkommenheit nach ihren beiden Momenten definieren als eine höhere Stufe religiös-sittlicher Erkenntnis und sittlicher Integrität.

Die intellektuelle Seite der christlichen Vollkommenheit setzt der Apostel bei den Römern voraus, wenn er ihnen schreibt: „Brüder, ich traue meinerseits euch zu, daß ihr euerseits voll guter Gesinnung seid, erfüllt mit aller Erkenntnis und wohl im stande, euch untereinander zurechtzuweisen“ (Röm 15, 14). Ebenso betont der Apostel dieses Moment in seinem Gebete für die Philipper, daß ihre Liebe überreich werde an Erkenntnis (ἐπίγνωσις) und sittlichem Takt (αἴσθησις) (Phil 1, 9). Wenn der Apostel sodann fortfährt: ἵνα ἦτε εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι εἰς ἡμέραν Χριστοῦ (Phil 1, 10), so bezeichnet er damit die intellektuelle Seite der Vollkommenheit als notwendige Voraussetzung der praktischen Vollkommenheit[1]. Diese selbst ist in den Ausdrücken εἰλικρινής und ἀπρόσκοπος nach ihrer positiven und negativen Seite charakterisiert: „lauter wie das Sonnenlicht und darum in der Lage, keinen Fehltritt begangen, nie zu Anstoß Anlaß gegeben zu haben“[2]. Die Vollkommenheit als ethischer Zustand ist somit der Inbegriff sittlicher Vollreife und Reinheit, welche jede Sünde ausschließt. Der Apostel selbst bestimmt im folgenden Vers (Phil 1, 11) die Vollkommenheit als ein „Angefülltsein mit Gerechtigkeitsfrucht“ (πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης). Sachlich identisch damit ist die Näherbestimmung der Vollkommenheit als ein πεπληροφορημένον εἶναι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ (Kol 4, 12), d. h. „als tatsächliche Konformität mit allem, was Gottes Wille ist“[3].

Ist an diesen beiden Stellen der sittliche Inhalt des Vollkommenheitsbegriffs mehr formal, d. h. nach seinem Verhältnis zur absoluten Norm des Sittlichen, dem Willen Gottes, kurz als Rechtschaffenheit charakterisiert, so finden wir in dem Ausdruck: ἡ ἀγάπη, ὅ ἐστι σύνδεσμος τῆς τελειότητος (Kol 3, 14)[4]

[1] Die starke Betonung des intellektuellen Momentes hat ihren Grund einmal in dem persönlichen, stark ausgeprägten intellektuellen Interesse des Apostels, vor allem aber darin, daß der Begriff der τέλειοι besonders da auftritt, wo der Apostel mit der Gnosis in Berührung gekommen ist (Lütgert 212).

[2] E Haupt, Gefangenschaftsbriefe [6], Göttingen 1912, Philipperbrief 17.

[3] Junker 204.

[4] Der Genitiv τελειότητος ist als Gen. appos. aufzufassen.

die Vollkommenheit nach ihrem tiefsten Wesen und ihrem vollsten sittlichen Gehalt als Liebe bezeichnet. Da, wo das Band der Liebe die Gemeinde zu dem einen σῶμα Χριστοῦ vereinigt (vgl. Kol 3, 15), ist auch die Vollkommenheit vorhanden. Denselben Gedanken finden wir in 1 Thess 3, 12 f ausgedrückt, wo der Apostel den Gebetswunsch äußert, der Herr möge die Gemeinde überreich machen in gegenseitiger Liebe: εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ. Die Liebe bringt somit die Heiligkeit, die Vollkommenheit zur Reife. Noch inniger ist die Beziehung zwischen Liebe und Vollkommenheit nach 1 Kor Kap. 13. Hier macht die Liebe nicht allein den sittlichen Wert des Menschen in diesem Leben aus, sondern sie wird auch das hervorragendste und unveränderte Gut des vollendeten Endzustandes (τὸ τέλειον 1 Kor 13, 10) sein (1 Kor 13, 13). Wie die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (Gal 5, 6), d. h. der Glaube, dessen Pulsschlag die Liebe ist, die Wurzel des neuen Lebens bildet, so ist die auf dem Glauben fußende Liebe die Krone desselben.

Wenn nun Junker[1] die Frage aufwirft: „Fällt nach Paulus etwa Vollkommenheit mit völliger Sündlosigkeit zusammen?“ so ist, soweit die Idee der Vollkommenheit in Betracht kommt, mit einem unbedingten Ja zu antworten: Wie die Liebe den Haß ausschließt, so die Vollkommenheit die Sünde. Mit Recht schreibt Windisch[2]: „In jeder Beziehung zielt alles darauf ab, . . . daß der Christ ein sündloser Mensch sei. Von diesem Ideal sind alle Ausführungen des Apostels durchdrungen.“ Es ist deshalb zu wenig gesagt, wenn Junker[3] die Vollkommenheit „als eine durchgreifende Entschiedenheit der religiösen Hingabe bzw. des religiös-sittlichen Verhaltens“ definiert, insofern darin zwar das Willensmoment zu seinem Rechte kommt, aber die tatsächliche Aus-

[1] S. 205.

[2] S. 219. Vgl. S. 117: „Sein Ideal — Menschen ohne Sünde und in Gottes Wegen ausreifend — sieht Paulus noch immer in der Gemeinde verwirklicht.“

[3] S. 203.

wirkung des göttlichen Willens, die unbedingt mit in den Begriff der Vollkommenheit eingeschlossen ist, zu kurz zu kommen scheint.

Wie wir bereits bei 1 Thess 3, 12 f gesehen haben, dient der Ausdruck „Heiligkeit“ ebenso zur Bezeichnung der religiös-sittlichen Vollreife wie „Vollkommenheit“. Besonders deutlich zeigt uns das der Schluß desselben Briefes, wo der Apostel seine Wünsche und Gebete für die Thessalonicher in die Worte zusammenfaßt: αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη (1 Thess 5, 23). Die Heiligung soll den ganzen Menschen mit all seinen Kräften und Fähigkeiten umfassen, damit kein Teilchen an ihm mehr mit einer Makel der Sünde (ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε 1 Thess 5, 22) behaftet sei. Denn dazu hat uns Gott auserwählt, damit wir heilig und unbefleckt seien vor ihm (Eph 1, 4. Kol 1, 22). Deshalb mahnt der Apostel, den alten Menschen, der dem Verderben anheimfällt infolge der trügerischen Lüste, abzulegen und anzuziehen den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen wurde in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit (Eph 4, 20 f). Der alte Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit soll ausgefegt und ein neuer Teig, das Ungesäuerte der Lauterkeit und Wahrheit, hergestellt werden (1 Kor 5, 7 f). Wie den einzelnen Menschen, so will der Herr auch die ganze Kirche darstellen ohne Makel und Runzel, heilig und unbefleckt (Eph 5, 27). In 2 Kor 7, 1 bestimmt der Apostel das Ziel, wonach die Christen streben sollen, als die Vollendung der Heiligkeit (ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην). Die Heiligkeit ist zwar in der Rechtfertigung den Christen als Gnadengeschenk zugefallen, aber dieselbe ist einer Vervollkommnung fähig und bedürftig. Deshalb kann der Apostel den ἁγιασμός, die Heiligung schlechthin als die jedem Christen gestellte hohe Aufgabe vor Augen stellen. Im ersten Thessalonicherbriefe faßt der Apostel die ganze sittliche Leistung, zu der der Christ verpflichtet ist, in das Wort zusammen: „Das ist der Wille Gottes: eure Heili-

gung“ (1 Thess 4, 3 7). Ist an dieser Stelle der ἁγιασμός durch den Gegensatz der πορνεία und ἀκαθαρσία näher bestimmt, so erscheint im Römerbriefe die Gerechtigkeit als wesentlicher Inhalt der Heiligkeit (Röm 6, 19 22). Da also Paulus Heiligkeit und Vollkommenheit in gleicher Weise als das Ziel des Menschen bezeichnet und beiden denselben sittlichen Inhalt zuschreibt, so dürfen wir die beiden Begriffe als sachlich identisch betrachten. Während der Ausdruck „Vollkommenheit“ das sittliche Ziel des Christen nach seiner formalen Seite bestimmt, charakterisiert es der Ausdruck „Heiligkeit“ nach seinem religiös-sittlichen Inhalt[1].

Der religiös-sittliche Inhalt der Vollkommenheit wird von Paulus auch in konkreter Form dargestellt als eine Verähnlichung mit Christus. Besonders deutlich geschieht das in Eph 4, 12 ff. Hier sagt der Apostel zunächst, die Ämter in der Kirche seien eingesetzt πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων (Eph 4, 12). Die Gläubigen zum Stand der Vollkommenheit zu führen, ist somit letzter Zweck der kirchlichen Ämter. Im folgenden Vers drückt Paulus denselben Gedanken aus mit den Worten: μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες . . . εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ (Eph 4, 13). Danach ist die Vollkommenheit wesentlich ein Gestaltgewinnen Christi in uns. Das Hineinwachsen in die Persönlichkeit Christi ist das Ziel alles sittlichen Fortschritts: αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή Χριστός (Eph 4, 15). Insofern von Christus als dem Haupte der Gesamtheit der Gläubigen, die seinen Leib darstellen (Eph 4, 12), der Lebensstrom der Gnade ausgeht, bestimmt der Apostel als das Ziel alles religiös-sittlichen Wachstums die οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ (sc. Χριστοῦ) ἐν ἀγάπῃ (Eph 4, 16; vgl. 4, 12; Kol 2, 19). Die Auferbauung des Leibes Christi kann aber, wie wir an Eph 4, 12 ff gesehen haben, nur dadurch bewerkstelligt werden, daß die einzelnen Christen σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (Röm

[1] Vgl. Windisch 101: „ἁγιασμός ist der Prozeß, durch den der sündige Mensch ein sittlich reines und so vollkommenes Personenwesen wird, wie es Gott eignet.“

8, 29) werden. Das Bild Christi und damit das Bild Gottes (Kol 3, 10) soll rein und voll an uns ausgestaltet werden. Wir sollen umgewandelt werden in Christi Bild (2 Kor 3, 18) oder, wie es im Römerbriefe (13, 14) heißt, wir sollen den Herrn Jesus Christus anziehen. In rührender Weise bringt der Apostel die ethische Zielbestimmung zum Ausdruck, wenn er die Galater versichert, er leide Geburtswehen um sie, bis Christus in ihnen Gestalt gewonnen habe (τεκνία μου, οὓς πάλιν ὠδίνω ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν Gal 4, 19). Wenn deshalb der Apostel speziell von den Lehrern des Evangeliums aussagt, sie würden in das Bild des Herrn umgewandelt von Klarheit zu Klarheit (2 Kor 3, 18), so ist das ebenso das Ziel jedes Christen. Durch die sittliche Umwandlung des einzelnen in das Bild Christi wird auch der Gesamtzweck des Erlösungswerkes Christi erreicht, welcher darin besteht, daß alles in Christus vereinigt, gleichsam unter einem Haupte zusammengefaßt wird, so daß die ursprüngliche Harmonie mit Gott als Mittelpunkt wiederhergestellt wird (Eph 1, 10: ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ). Wir können somit die Vollkommenheit auch bestimmen als vollendete Harmonie, welche wesentlich in der Gemeinschaft mit Gott durch Christus besteht.

Blicken wir auf die Darlegung des ethischen Zieles zurück, so läßt sich die religiös-sittliche Vollreife des Christen ebensowohl als Vollkommenheit wie als Heiligkeit und Christo Ähnlichsein bezeichnen.

2. Ideal und Wirklichkeit. Der Christ und die Sünde.

So sehr die Vollkommenheit das Ideal ist, wonach jeder Christ trachten muß, und obgleich es Christen gibt, welche vollkommen sind, so darf doch nie ein Christ glauben, die Vollkommenheit erreicht zu haben. Der Apostel betont ausdrücklich, daß er nicht der Überzeugung lebe, vollkommen zu sein, wohl aber laufe er danach. Alles, was hinter ihm ist, vergessend, denkt er nicht an das, was er schon erreicht hat, sondern an das, was ihm noch fehlt (Phil 3, 12 ff). Dieselbe demütige Gesinnung verlangt der Apostel von allen Christen,

mögen sie auch noch so vollkommen sein (ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονῶμεν Phil 3, 15). Dieses offenbare Oxymoron hat den Sinn, daß die wahre Vollkommenheit stets das Bewußtsein einschließt, daß noch viel zu tun übrig bleibt, kurz, Vollkommenheit kann nicht bestehen ohne Demut. Dementsprechend bezeichnet der Apostel sein sittliches Leben wie das der römischen Christen als schlafähnlichen Zustand, aus dem es nun aufzuwachen gilt, da der Herr nahe ist (Röm 13, 11). In diesen Worten offenbart sich der gewaltige Vollendungsdrang des Apostels, der sich nie genug tun kann, sondern stets nach Höherem strebt. Paulus, der voll freudigen Selbstbewußtseins, welches wesentlich Gnadenbewußtsein war (1 Kor 5, 10. 2 Kor 3, 4 ff), am Ende seines Lebens von sich sagen konnte: „Ich habe den guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, die Treue gehalten“ (2 Tim 4, 7), steht doch keinen Augenblick an, im Hinblick auf seine vorchristliche Vergangenheit voll tiefer Demut sich den „ersten Sünder“ (1 Tim 1, 15), den „geringsten der Apostel“ (1 Kor 15, 9), den „allergeringsten unter allen Gläubigen“ (Eph 3, 8) zu nennen. So vereinigen sich bei Paulus ein hohes Selbstbewußtsein (καύχημα) und tiefe Demut, welche nicht bloß der früheren Sünden stets eingedenk ist, sondern sich der steten Vervollkommnung bedürftig fühlt[1].

Betrachten wir diese Selbstaussagen des Apostels, so ergibt sich einmal, daß es unrichtig ist, Paulus als „armen Sünder“ darzustellen, wie es seit Luther auf protestantischer Seite bislang üblich war und wozu ihn in neuester Zeit noch Max Meyer[2] stempeln wollte; aber ebenso verkehrt ist das andere Extrem, welches Wernle[3] vertritt, wenn er sagt: „Paulus hat weder alte Sünden zu bereuen noch gegenwärtige wieder gut zu machen.“ In dem Sinne Wernles, wonach mit der Bekehrung die Sünde ein für allemal abgetan ist und im Leben und Bewußtsein des Christen keine Rolle mehr spielt,

[1] Über das Selbstbewußtsein und die Demut des Apostels vgl. Bindemann 65 ff.

[2] Bes. S. 52 ff.

[3] Der Christ und die Sünde 15.

widerspricht die aufgestellte Behauptung offensichtlich dem exegetischen Befund. „Das Christenleben ist sündlos, weil es ewiges Leben ist“ [1], gibt zwar die Idee des neuen Lebens richtig wieder, wie sie Paulus in seinen prinzipiellen Ausführungen darlegt (z. B. Röm 6, 9 ff). Doch wenn Wernle aus derartigen, scharf zugespitzten Gegenüberstellungen vom einstigen Leben in der Sünde und dem neuen Leben des Christen in und für Gott, wie sie durch die apologetische Tendenz der paulinischen Briefe, besonders aber durch derartige Erfahrungen an sich und andern Christen, sowie vor allem durch das hohe Gnadenbewußtsein des Apostels bedingt waren [2], den Schluß zieht: „Ein wirkliches Problem der Sünde in der Gemeinde gab es für den Apostel überhaupt nicht infolge seiner starken Hoffnung“ [3], so ist das nur dadurch möglich, daß der genannte Gelehrte die umfangreichen, paränetischen Partien der paulinischen Briefe einfach ignoriert. Wozu denn das fortwährende Mahnen, Bitten und Beschwören, nicht mehr in die alten Sünden zurückzufallen, die vorhandenen Unvollkommenheiten abzustreifen, immer höher zu streben, wenn der Apostel das Problem der Sünde im Christenleben einfach nicht sehen wollte und es deshalb auch nicht da war? [4] Die Absurdität der Behauptung Wernles liegt auf der Hand. Paulus war kein „Optimist“ [5], er hat sich auch keiner „Übertreibung und Überspannung der Theorie“ schuldig gemacht [6], sondern obgleich er das neue Leben nach seinem tiefsten religiös-sittlichen Gehalt beschreibt, wie es nur ein ἀνὴρ θεόπνευστος von der Geistesgröße und sittlichen Energie eines hl. Paulus tun konnte, und obgleich er die höchsten sittlichen Anforderungen an seine Christen stellte, so hat er dennoch oder vielmehr gerade deshalb die Wirklichkeit, welche weit hinter dem Ideale zurücksteht, nicht verkannt. Trotz des prinzipiellen Abgestorbenseins der Sünde hält er sowohl sich als seine Leser der steten Reinigung von Flecken und Fleck-

[1] Wernle, Der Christ und die Sünde 23.
[2] Vgl. Junker 217 ff. [3] Wernle a. a. O. 45.
[4] Ebd. 114. [5] Ebd. 45. [6] Ebd. 16.

chen, welche ihnen noch anhaften, bedürftig (2 Kor 7, 1). Stets gilt es aufs neue, die Werke der Finsternis abzulegen und anzuziehen die Waffen des Lichtes (Röm 13, 12). Die religiös-sittliche Entwicklung des Christen ist erst abgeschlossen, wenn die Seele des Menschen vor ihrem Richter steht. Mit Recht sagt deshalb Junker[1]: „Daß Wernle[2] auch diesen offenkundigen Tatbestand — nämlich die Entwicklung des Christenlebens — leugnet, ist schwer verständlich; denn das Material, das uns für diesen Punkt zu Gebote steht, ist in der Tat erdrückend."

Paulus betont die Entwicklung des sittlichen Lebens nicht bloß überhaupt, sondern er unterscheidet auch innerhalb der Entwicklung mit scharfem Blick für die Wirklichkeit verschiedene Stufen und schätzt dieselben mit fein abwägendem Urteil nach ihrem ethischen Wert oder Unwert ein. Der Apostel verfügt über einen hohen Sittlichkeitsmaßstab und einen weiten Sündenbegriff.

Daraus, daß in den Lasterkatalogen meist schwere Fehler, wie Unzucht, Habsucht, Raub, Unmäßigkeit usw., namhaft gemacht werden, darf nicht geschlossen werden, schlechte Gedanken und überhaupt Fehler weniger grober Art seien für Paulus nicht Sünde gewesen. Paulus bezeichnet auch albernes und inhaltloses (μωρολογία), ebenso zweideutiges Gerede (εὐτραπελία) als für Christen unschicklich (Eph 5, 3 f). Ja „Sünde

[1] S. 215. — Die Schrift Wernles „Der Christ und die Sünde" hat auf protestantischer Seite einen lebhaften literarischen Streit hervorgerufen. Waren doch die Ausführungen Wernles über die persönliche sittliche Beurteilung des Apostels, über das Wesen und das Ziel des neuen Lebens den herkömmlichen Anschauungen der protestantischen Theologie diametral entgegengesetzt. Wernle selbst hat zwar später in seiner Schrift „Die Anfänge unserer Religion" (1901) viele seiner extremen Behauptungen zurückgenommen. Trotzdem hat die durch Wernle angeregte Kontroverse in manchen Punkten (z. B. Sittlichkeitsmaßstab des Apostels, Beurteilung der Versuchung, Unterscheidung von gröberen und leichteren Sünden) eine richtigere Beurteilung des Paulinismus unter den protestantischen Theologen angebahnt. Eine treffliche Übersicht über die literarische Fehde s. bei Jakoby 324 und Junker 205 ff.

[2] S. 114.

ist schon da, wo sich ein πάθος ἐπιθυμίας regt, wo sich eine Begierde auswirkt, einen Affekt erzeugt" (1 Thess 4, 5)[1]. In dem Worte πᾶν δ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν (Röm 14, 23) ist nicht nur jedes Handeln gegen die eigene klare und sichere Überzeugung, sondern auch jedes Handeln bei zweifelndem Gewissen ausdrücklich als Sünde bezeichnet. Auch Junker entnimmt aus dieser Stelle eine „recht weite Ausdehnung des Sündenbegriffes" bei Paulus.

Allerdings ist auch Jakoby[2] recht zu geben, wenn er schreibt: „Der Begriff Sünde hat für Paulus einen engeren Umfang" als der bisher übliche protestantische Sündenbegriff — nur dieser kann gemeint sein. Wenn protestantische Theologen den Kampf zwischen gut und bös selbst, auch wenn er mit dem Sieg des Guten endigt, und die Begierde an sich, auch wenn der Mensch innerlich nicht einwilligt, als Sünde bezeichnen[3], so läuft das der klaren Auffassung des Apostels direkt entgegen. Paulus setzt die Begierde in den Gläubigen als vorhanden voraus und gibt nur Anweisung, wie man ihren Einfluß auf das Handeln unterbindet (Gal 5, 16). „Ein Sündenbewußtsein hat der nicht, der ständig die Versuchung niederschlägt" (vgl. 1 Kor 9, 26 f), urteilt Windisch[4]; und schon vor diesem schrieb Jakoby[5] im Anschluß an Gottschick: „Nirgends sieht Paulus Sünde seiner Leser darin ..., daß sich Begierden im Fleischesleibe noch regen (Röm 6, 12), daß sie also beide, die Reize und die Widerstände des Fleisches, erst noch zu überwinden haben, so sehr die innere Einwilligung in die Begierden ihm Sünde ist."

---

[1] Windisch 107.

[2] S. 325.

[3] So bes. M. Meyer 52: „Es ist das gerade die Genialität des Paulus, daß er erkannte, daß es für die Beurteilung des Sündhaften im letzten Grunde unwesentlich ist, ob wir es nur mit Anlagen, mit vorhandenen Möglichkeiten, oder mit ausgeführten Werken zu tun haben. Ob Keim oder Frucht, Sünde bleibt ihm Sünde."

[4] S. 137.

[5] S. 325. Gottschick in Zeitschr. f. Theologie u. Kirche VII (1897) 421. Ebenso Clemen, Paulus I 102.

So wenig dem Apostel die Versuchung schon Sünde ist, ebensowenig hat er jedes Zurückbleiben hinter Vollkommenheit als Sünde gebrandmarkt. Vom Verheirateten sagt Paulus „er ist geteilt"; das ist zwar ein Zurückbleiben hinter dem Ideal — der vollen Hingabe an Gott — aber noch keine Sünde, sondern eben eine Unvollkommenheit (1 Kor 7, 33 f)[1]. Auch in diesem Punkt hat eine Annäherung der protestantischen Theologie an die katholische stattgefunden. Jakoby[2] pflichtet Gottschick bei, wenn dieser schreibt: „Es ist vor allem ins Auge zu fassen, daß das Ideal, welches Paulus seinen Lesern vorhält, weit über das hinausgeht, was er als Sünde bezeichnet, daß er nicht jedes Zurückbleiben hinter demselben zur Sünde stempelt."

Wir haben gesehen: Versuchung, Begierde ohne innere Einwilligung und Unvollkommenheit fallen nicht unter den Begriff Sünde, obgleich der paulinische Sündenbegriff einen sehr weiten Umfang hat. Innerhalb des Begriffes Sünde selbst unterscheidet der Apostel deutlich leichtere und schwerere Sünden.

In 1 Kor 6, 1 ff besitzen wir ein klares Beispiel, wie der Apostel den ethischen Unwert menschlicher Handlungen gegeneinander abwägt und abstuft. Paulus bezeichnet es als Gebrechen (ἥττημα), daß die Korinther ihr Recht fordern, anstatt lieber Unrecht zu leiden (1 Kor 6, 7). Das entspricht nicht dem Ideal der christlichen Vollkommenheit. Können sich aber die Christen, welchen Unrecht zugefügt wird, zu solch sittlicher Höhe nicht emporschwingen, so sollen sie wenigstens ihre Rechtshändel vor christlichen Richtern zum Austrag bringen. Denn es ist nicht vereinbar mit der christlichen Würde, daß sich Gläubige vor heidnischen Richtern verklagen und sich von ihnen Recht sprechen lassen (1 Kor 6, 1—6). Noch schlimmer aber ist es, wenn Christen selbst Unrecht zufügen, zumal Brüdern (1 Kor 6, 8). Diese Sünde ist so groß, daß Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden (1 Kor 6, 8).

---

[1] Windisch 135. [2] S. 325.

„Täuschet euch nicht, weder Unzüchtige, noch Bilderdiener, noch Ehebrecher, noch Weichlinge, noch Männerschänder, noch Diebe, noch Habsüchtige, noch Trunkenbolde, noch Lästerer, noch Räuber werden das Reich Gottes erben“ (1 Kor 6, 10).

Wie hier, so macht der Apostel auch 1 Kor 5, 6 ff einen bedeutsamen Unterschied zwischen Sünde und Sünde. In einem Atem fordert er, daß die Korinther mit bestimmten Sündern den Verkehr abbrechen sollen, und daß sie sich selbst von allem Sauerteig der Sünde reinigen; den Blutschänder schließt er feierlich aus der Gemeinde aus und verlangt, daß die Gemeinde seinem Beschluß beitrete (1 Kor 5, 1—5), und bezüglich anderer Brüder, welche fehlen, mahnt er die Gläubigen wiederholt, sich derselben in Liebe anzunehmen und dieselben mit dem Geiste der Sanftmut zurechtzubringen (Gal 6, 1. Röm Kap. 14; 15, 1. 1 Thess 5, 14)[1]. Das sind solche Menschen, bei denen die Sünde nicht so fast ein Ausfluß bösen Willens ist als menschlicher Schwachheit; sie werden von einem Fehler überrascht, ehe sie sich's recht versehen (Gal 6, 1), oder aber es mangelt ihnen die rechte Einsicht (Röm Kap. 14). Diesen Schwachen sollen die Starken mit schonender Rücksicht begegnen.

Wie die Sünder von ihren Mitbrüdern je nach der Schwere der Sünde eine verschiedene Behandlung erfahren, so wird es ihnen auch beim Gericht verschieden ergehen. Die einen werden das Reich Gottes nicht erben (1 Kor 6, 9 f. Gal 5, 19 ff. Eph 5, 3 ff), sondern dem Verderben anheimfallen (Phil 3, 19), die andern werden zwar vom Feuer des Gerichtes Pein erleiden, weil sich ihr Werk nicht bewährt hat, zuletzt aber wird ihre Person gerettet werden (1 Kor 3, 15). „Die Scheidung von grober und leichter Versündigung liegt offenbar dieser verschiedenen Behandlung der Sünde zu Grunde.“[2]

---

[1] W. Bauer 27 ff.
[2] Windisch 129.

Macht nun der Apostel unter den Sünden bloß einen graduellen Unterschied oder einen wesentlichen? Wenn man bedenkt, daß zwischen liebevoller Geduld, welche die einen Sünder erfahren sollen, und Ausschluß aus der Gemeinde, welche den andern Sündern zu teil wird; ferner zwischen vorübergehender Pein und dauerndem Verlust des Reiches Gottes ein wesentlicher Unterschied besteht, so muß man denselben Unterschied auch bei der Ursache — der Sünde — annehmen. Es gibt Sünden, welche den Christen beflecken (2 Kor 7, 1 f), und es gibt Sünden, welche das Heilsgut rauben.

Letztere Sünden sind wir gewohnt, Todsünden zu nennen — Sünden, welche das übernatürliche Leben der Seele töten. Auch der Apostel gebraucht „Tod“ und „Sterben“ in diesem Sinne als Folge von Sünden. Selbst Lietzmann[1] gesteht: Nach Paulus stirbt der Mensch in der Taufe der Sünde ab. „Die Kehrseite lautet: Falls er aber wieder zur ἁμαρτία Beziehungen anknüpft, tritt als notwendige Folge auch wieder der θάνατος ein, ein Anspruch auf ζωή geht verloren.“

Aus Röm 6, 16 geht deutlich hervor, daß nicht bloß Tod und Leben, sondern auch Tod und Gerechtigkeit Gegensätze sind: „Ihr seid Sklaven entweder der Sünde (und das führt) zum Tod oder des Gehorsams (und das führt) zur Gerechtigkeit.“ Für den Apostel besteht also die Möglichkeit, daß ein Christ wieder ein Sklave der Sünde werden kann und statt der Gerechtigkeit den moralischen Tod eintauscht. Der Ausdruck „Tod“ bezeichnet demnach nicht bloß eine eschatologische Größe (Gegensatz ζωὴ αἰώνιος Röm 6, 21 22), sondern zugleich einen ethischen Begriff (Gegensatz δικαιοσύνη). Tod ist da, wo der Stand der Ungerechtigkeit ist, und der Christ kann durch die Sünde wieder in diesen Zustand kommen, der ihn moralisch auf gleiche Stufe stellt mit denen, welche Taufe und Rechtfertigung nicht empfangen haben und deshalb auch keinen Anteil an den jenseitigen Gütern haben können. Der

[1] Römerbrief 30, A.

Apostel droht den Römern, „wenn ihr nach dem Fleische lebet, werdet ihr sterben“ (Röm 8, 13). Der physische Tod kann nicht gemeint sein, also bleibt nur der Verlust des übernatürlichen Lebens, welcher den Ausschluß aus dem Reiche Gottes im Jenseits zur Folge hat[1]. Der eschatologische Zustand ist für Paulus nur die geradlinige Fortsetzung der diesseitigen ethischen Verfassung. Beide Momente — das diesseitige und das jenseitige — sind in dem Ausdruck „Tod“ zusammengefaßt, wie auch „Leben“ bei Paulus ebenso religiös-sittlicher wie eschatologischer Begriff ist.

Forscht man nach dem Wesen der Todsünde selbst, so antwortet der Apostel: Die Todsünde ist eine sklavische Hingabe an die Herrscherin Sünde, während der Mensch Gott zum Dienste verpflichtet ist (Röm 6, 16); oder die Todsünde ist ein Wollen und Handeln nach den wesenseigenen Trieben des Fleisches (Röm 8, 13). Am deutlichsten zeichnet Phil 3, 19 das Wesen der Todsünde. „Ihr Ende ist Verderben, ihr Gott ist der Bauch, ihr Ruhm ist in ihrer Scham, ihr Sinn geht auf das Irdische.“ Die Todsünde ist demnach eine radikale Umkehrung des pflichtmäßigen Denkens und Wollens: eine Abkehr von Gott und Hinkehr zu den sinnlichen Genüssen, Verachtung des Himmlischen (vgl. Phil 3, 20) und Hochschätzung des Irdischen. Die Todsünde ist praktische Abgötterei: „Ihr Gott ist der Bauch.“ Der Habsucht pflegt der Apostel gerne beizufügen: „die Götzendienst ist“ (Kol 3, 5). Wie der Habsüchtige, so wird auch der Wollüstige „Götzendiener“ genannt (Eph 5, 5). Wer statt Gott „Götzen“ dient, kann naturgemäß auch das Reich Gottes nicht erben (Eph 5, 5).

[1] Für einen wesentlichen Unterschied unter den Sünden bei Paulus kann dagegen kaum die Tatsache angeführt werden, daß der Apostel sowohl von einem Betrüben (Eph 4, 30) als von einem Auslöschen des Geistes (1 Thess 5, 19) redet, da der letztere Ausdruck auf die Geistesäußerungen der charismatisch Begabten geht (vgl. Schäfer z. d. St. S. 117).

VI. Die Hindernisse und Förderungsmittel auf dem Wege zum Ziele.

1. Der Kampf wider die Feinde des Heils.

Wie aus dem unmittelbar Vorhergehenden klar hervorgeht, hat Paulus den Christen keineswegs exemt von der Sünde betrachtet. Auch der Gerechtfertigte lebt in steter Gefahr, wieder in den alten Zustand der Sünde und des Todes zurückzusinken. Wohl „betrachtet Paulus den Lebensgang des Christen als einen Siegesgang, die Sünde als einen geschlagenen Feind", wohl „bildet den Grundton seines Bekennens nicht das Kyrie eleison, sondern das Halleluja", wie Jakoby[1] treffend bemerkt, aber trotzdem hat der Apostel das tatsächliche Vorkommen der Sünde im Christenleben nicht verkannt. Nie ist der Christ sicher, daß er von einem Fehler (παράπτωμα) überrascht werde (Gal 6, 1). Die Freiheit kann zum offenen Tor des Fleisches gemacht werden (Gal 5, 13), auch für den Christen besteht Gefahr, daß er nach dem Fleische lebt (Röm 8, 13), und daß er so die Gnade Gottes umsonst empfangen hat (2 Kor 6, 1. Gal 5, 4), indem, was im Geiste begonnen, im Fleische endet (Gal 3, 3)[2]. Deshalb warnt der Apostel eindringlich vor falscher Sicherheit. Der Apostel ist sich zwar nichts bewußt, jedoch deshalb ist sein Heil noch nicht sichergestellt. Gott ist es, der ihn richtet (1 Kor 4, 4). Mit besonderem Sarkasmus verweist Paulus den Korinthern ihre voreilige Heilssicherheit und satte Selbstgenügsamkeit, indem er seine, des Apostels, eigene Schwachheit und Armut ihrer stolzen Zuversicht gegenüberstellt (1 Kor 4, 8 ff). „Wer da zu stehen meint, sehe zu, daß er nicht falle" (1 Kor 10, 12). Das ist wahre Weisheit, die sich der Gefahren bewußt ist. Denn auch das Leben des Christen ist ein Kampf, und der Feinde des Heils sind es viele.

Mit Vorliebe stellt der Apostel das Leben des Christen unter dem Bilde des Kampfes dar. Im Epheserbriefe (6, 10 ff)

---

[1] S. 327. [2] v. Soden 121.

bietet er eine ausführliche Schilderung dieses Kampfes: „Künftighin lasset euch stark machen im Herrn und in der Kraft seiner Stärke. Ziehet an die Waffenrüstung Gottes, daß ihr bestehen könnt gegen die Nachstellungen (μεθοδείας) des Teufels. Denn wir haben nicht zu kämpfen gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Herrschaften, gegen die Gewalten, gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen die Geisterwesen der Bosheit in der Himmelswelt“ (Eph 6, 10—13). Ist hier Satan und sein Anhang der Feind, gegen den es zu kämpfen gilt, und der als der Gott dieser Welt (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου 2 Kor 4, 4) durch die irdischen Scheingüter den Menschen ins Verderben zu stürzen sucht, so ist es an andern Stellen die auch im Christen noch vorhandene böse Begierlichkeit, welche in heißem Streite niedergerungen werden muß. „Das Fleisch gelüstet wider den Geist, den Geist aber wider das Fleisch“ (Gal 5, 17; vgl. Röm 8, 4 ff). Weil der Apostel in dem geistigen Ringkampfe des Christenlebens den Leib mit seinen Begierden als Gegner erkennt, züchtigt und knechtet er seinen Leib, um nicht zu Schanden zu werden (1 Kor 9, 27, vgl. mit V. 1 ff). Den Timotheus ermahnt der Apostel: „Kämpfe den guten Kampf des Glaubens“ (1 Tim 6, 12; 1, 18), „mühe dich als ein guter Kriegsmann Christi Jesu“ (2 Tim 2, 3). Um das Bild vom Kampfe voll zu machen, bezeichnet der Apostel die Tugenden als die Waffen und spricht vom Panzer der Gerechtigkeit (Eph 6, 14), vom Schild des Glaubens, mit welchem die feurigen Geschosse des Bösen ausgelöscht werden (Eph 6, 16), dem Helm des Heiles und dem Schwert des Geistes, welches das Wort Gottes ist (Eph 6, 17). Ähnliche Bilder begegnen uns im ersten Thessalonicherbrief (5, 8).

Die Versuchungen, die so durch den Teufel und das eigene Fleisch dem Christen bereitet werden, sind immer derart, daß der Mensch bei gutem Willen sie überwinden kann (ἀνθρώπινος πειρασμός). Gott läßt solche Anreizungen zur Sünde zu (ἐάσει), er gibt aber auch in seiner Treue die nötige Gnade: „Gott bewirkt den Ausgang, um es ertragen zu können“ (1 Kor 10, 13). Um in den mannigfachen Versuchungen be-

stehen zu können, gibt Paulus verschiedene Mittel an die Hand. In erster Linie ist stete Kampfesbereitschaft notwendig, um gewappnet zu sein, wann immer der Versucher naht (Eph 6, 13). Sodann muß der Feind genau gekannt sein und fest im Auge behalten werden, damit keine Luftstreiche gemacht werden (1 Kor 9, 26). Also Wachsamkeit! (Eph 6, 18. Kol 4, 2.) „Lasset uns nicht schlafen wie die andern, sondern wachen und nüchtern sein, weil wir dem Tag angehören, angetan mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und dem Helm der Heilshoffnung“ (1 Thess 5, 6—8). Ähnlich ruft der Apostel den Korinthern zu: „Seid wachsam, stehet fest im Glauben, seid männlich, seid stark“ (1 Kor 16, 13).

Während die Wachsamkeit uns immer auf der Hut sein läßt vor den Angriffen der Feinde von innen und außen, lehrt uns die Selbstprüfung erkennen, wie weit wir gekommen sind auf dem kampfumtobten Wege zum Endziel unserer Berufung. „Euch selbst versucht, ob ihr im Glauben seid, euch selbst prüft“, ermuntert der Apostel die Korinther (2 Kor 13, 5). Wer bei dieser Selbstprüfung, die für jeden Pflicht ist (τὸ δὲ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος Gal 6, 4), die Harmonie von Tat und sittlichem Bewußtsein vorfindet, den wird das Hochgefühl (τὸ καύχημα) eines schuldlosen Gewissens belohnen. Doch wird wohl jeder finden, daß er hinter dem Ideal der Vollkommenheit noch weit zurücksteht. Aus dieser heilsamen Selbsterkenntnis erwächst Schuldgefühl (βάρος Gal 6, 5) und wahre Demut. So bewahrt die Selbstprüfung vor Selbsttäuschung (Gal 6, 3) und vor Züchtigung Gottes (1 Kor 11, 31), indem sie Reue bewirkt. Denn „die gottgemäße Betrübnis wirkt Buße zum unveränderlichen Heil“ (2 Kor 7, 10). Gott ist stets bereit, dem reumütigen Sünder zu verzeihen. Das geht auch aus Röm 5, 8 hervor, wo der Apostel sagt: „Gott aber beweist seine Liebe zu uns damit, daß Christus für uns starb, da wir noch Sünder waren. Um wieviel mehr werden wir jetzt, da wir durch sein Blut gerechtfertigt sind, gerettet werden durch ihn vom Zorngericht.“ Und wenn der Apostel in 2 Kor Kap. 2 dem Christen, der Betrübnis geschaffen hat,

und der wohl mit dem aus der Gemeinde ausgeschlossenen Blutschänder (1 Kor Kap. 5) identisch ist, zu verzeihen bereit ist und auch die Korinther zur Verzeihung auffordert, so ist damit unmittelbar vorausgesetzt, daß auch Gott einem reumütigen Sünder verzeiht.

Ein weiteres wirksames Mittel im Kampfe gegen die Widersacher unseres Heils ist sodann das Gebet, das mit Selbstprüfung enge verbunden ist. Erkennt der Christ in der Selbstprüfung seine Armseligkeit und Ohnmacht, so bekennt er dieselbe vor Gott im Gebet und versichert sich dadurch seines Gnadenbeistandes (Eph 4, 18. Kol 4, 2). „Betet ohne Unterlaß", mahnt deshalb der Apostel die Thessalonicher (1 Thess 5, 17). In allen Sorgen und Anliegen soll der Christ seine Zuflucht zu Gott im Gebete nehmen, indem er für das Empfangene dankt und um weitere Gnade bittet (Phil 4, 6). Das Gebet soll geschehen im Geiste (Eph 4, 18), ihn sollen wir bei unserer Hinwendung zu Gott in uns reden lassen (Röm 8, 26. Gal 4, 6) und dabei stets aufs neue unserer Gotteskindschaft bewußt werden (Röm 8, 16). So schreibt der Apostel an die Epheser (5, 19 f) die herrlichen Worte: „Werdet voll Geistes, redend untereinander in Psalmen und Hymnen und geistlichen Liedern, singend und spielend dem Herrn mit eurem Herzen, dankend allezeit für alles im Namen unseres Herrn Jesus Christus, Gott dem Vater." Die höchste und erhabenste Art der Gottesverehrung ist das Herrnmahl, da in ihm das Gedächtnis des Todes Christi gefeiert wird (1 Kor 31, 25 f); ja noch mehr: insofern es den Leib und das Blut des Herrn enthält (1 Kor 11, 23—32), vereinigt es aufs innigste mit Jesus Christus (1 Kor 10, 16 17), der uns stark machen muß, wenn wir bestehen sollen im Kampf gegen die Feinde des Heils (Eph 6, 10). Aber nur wer sich geprüft und geläutert hat, darf das Herrnmahl genießen; denn wer unwürdig das Brot ißt oder den Becher des Herrn trinkt, der vergeht sich an Leib und Blut des Herrn (1 Kor 11, 27). Das Mahl des Herrn ist somit ebenso objektives wie subjektives Förderungsmittel auf dem Wege zum Heil, ersteres insofern es ein

Gebetsakt ist, letzteres insofern es in reale Verbindung mit Christus setzt.

2. Das Leiden.

Wie der Kampf wider Satan, Welt und Fleisch beim wahren Christen nur dazu hilft, die unvergängliche Siegeskrone zu erwerben (1 Kor 9, 24—27), so soll und kann auch das Leiden dem Christen ein Förderungsmittel im religiös-sittlichen Leben sein, obwohl zunächst auch die Leiden die Tendenz haben, den Menschen von Gott zu scheiden (Röm 8, 35 ff). Der Apostel bekennt von sich: „Darum, damit ich mich nicht überhebe, ward mir ein Stachel (σκόλοψ) ins Fleisch gegeben; ein Satansengel, mich ins Angesicht zu schlagen, damit ich mich nicht überhebe" (2 Kor 12, 7). Unter diesem σκόλοψ τῇ σαρκί sind nicht Anreize zur Sinnlichkeit zu verstehen, sondern ein „körperliches Leiden, welches immer wieder plötzlich mit Macht sich einstellte und dem Apostel große Schmerzen bereitete"[1]. Als der Apostel den Herrn anrief, er möge ihn befreien von diesem Leiden, da ward ihm die Antwort: „Meine Gnade ist

[1] So Belser, Die Apostelgeschichte, Wien 1905, 175. Ebenso Cornely z. d. St. (Cursus script. sacr. II, III, 327) und Prat I 216 ff. — Arnold Steffens (Zeitschr. f. kath. Theol. XXVI [1902] 607) meint, der „stimulus carnis" sei ein Bild für die gleich darauf in V. 10 vom Apostel aufgezählten Erniedrigungen, Verfolgungen usw. Val. Weber (Bibl. Zeitschr. II [1903] 412) denkt sogar an „alle natürlichen Hemmungen, die seitens der physischen und sittlichen eigenen Armseligkeit wie auch seitens der Außenwelt dem übernatürlichen apostolischen Wollen und Streben des Paulus fort und fort in den Weg treten, speziell an das schmerzlich empfundene Mißverhältnis des physischen Könnens gegenüber dem gottbegeisterten Wollen." Andere Gelehrte hingegen, welche sich für eine Krankheit entscheiden, versuchten zum Teil unter Mithilfe von Ärzten die Krankheit des Apostels zu diagnostizieren: Ramsay erklärt den σκόλοψ für Malaria, Merrins (St. Paul's Thorn in the Flesh. Bibliotheca sacra LXIV [1907] 661—692) für ein Augenübel (refractive error of sight), Wendland (Die hellenistisch-römische Kultur in ihrer Beziehung zu Judentum und Christentum, in Lietzmanns Handbuch zum N. T. I, 2, 125) für Epilepsie. — Joh. Döller (Zeitschr. f. kath. Theol. XXVI [1902] 208—211) ist neuerdings wieder für die seit dem 6. Jahrhundert übliche Auffassung als „Begierlichkeit" eingetreten.

dir genug. Denn die Kraft kommt zur Vollendung an der Schwachheit" (2 Kor 12, 8 f). Schwachheiten, Mißhandlungen, Verfolgungen bilden den Ruhm und die Freude des Apostels, weil alles, was seine selbstsüchtige Natur abschwächt, nur die Gnade Gottes um so reichlicher in ihn einführt. Seine Schwäche bildet seine Stärke: ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι (2 Kor 12, 10). Hieraus sehen wir deutlich, wie Leiden und Schwachheit in der Hand Gottes dazu dienen, dem Christen übernatürliche Kraft und Gnade zu vermitteln.

Die gnadenvolle Wirkung des Leidens hat ihren Grund vor allem darin, daß das Leiden des Christen eine Nachbildung des Leidens Christi ist und deshalb ihn aufs innigste mit seinem Herrn vereinigt. Dem Apostel sind seine Leiden geradezu Leiden Christi (2 Kor 1, 5); stets trägt er das Sterben (νέκρωσιν) Jesu an seinem Leibe umher (2 Kor 4, 10); und die Spuren, welche die Drangsale und Verfolgungen an seinem Körper zurückgelassen haben, bilden als στίγματα τοῦ Ἰησοῦ seine Ehrenzeichen (Gal 6, 17). Wenn wir mitleiden mit Christus, werden wir auch mitverherrlicht werden (Röm 8, 17). Wir geben uns gerne als Lebende in den Tod um Jesu willen, damit das Leben Jesu offenbar werde an unserem sterblichen Fleische (2 Kor 4, 11). Das Menschliche an uns soll vernichtet werden, damit das Göttliche in uns seine volle Kraft und Schönheit entfalte, damit nicht mehr wir leben, sondern Christus in uns lebe. Der Christ wird deshalb im Leiden nicht mutlos. Er weiß ja, daß das Hinschwinden des Leibeslebens dem „inneren Menschen" zugute kommt; „wenn auch unser äußerer Mensch sich verzehrt, so wird doch der innere Tag für Tag neu" (2 Kor 4, 16). Indem so der geduldig leidende Christ täglich neue übernatürliche Kraft und neues Leben in sich aufnimmt, reift er der ewigen Herrlichkeit entgegen (2 Kor 4, 17 f). Deshalb hat der Apostel alles preisgegeben und erachtet es als Kot (σκύβαλα), um Christus zu erkennen, καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν (Phil 3, 8--11). Treffend umschreibt Karl Joseph

Müller[1] diese vielsagende Stelle mit den Worten: „Von der Kraft der Auferstehung Christi getrieben, bewegt sich das sittliche Leben durch das unübersehbare Gebiet der Leidensgemeinschaft auf einen Höhepunkt der letzteren, d. i. zur Todesgemeinschaft, von wo der Apostel einen Ausblick gewinnt nach dem Endziel seiner sittlichen Persönlichkeit, welches sich berührt mit der Auferstehung Christi, dem Ursprung der treibenden Kraft.“ Bei dieser tief mystischen und hochbedeutsamen sittlichen Auffassung des Leidens begreifen wir, wie Paulus dasselbe als einen notwendigen Bestandteil des christlichen Lebens betrachtet. Die Christen sind dazu bestimmt, Drangsale zu erleiden (1 Thess 3, 3). Alle, welche fromm leben wollen in Christus Jesus, werden Verfolgungen leiden (2 Tim 3, 12). Denn durch viele Drangsale müssen wir eingehen in das Reich Gottes (Apg 14, 22). So groß daher auch die Gnade ist, an Christus zu glauben, noch größer ist die Ehre und das Gnadengeschenk (ἐχαρίσθη), für ihn leiden zu dürfen (Phil 1, 29). Denn noch inniger als der Glaube schließt das Leiden den Christen mit seinem Herrn zusammen.

Ein weiteres sittlich-religiöses Wertmoment erhält das Leiden dadurch, daß es um des Nächsten willen erduldet wird. Diese altruistische Beziehung eignet dem Leiden des Christen unmittelbar, da alle Gläubigen zusammen das ἓν σῶμα Χριστοῦ bilden. Was deshalb ein Glied leidet, leidet der ganze Körper; was den einzelnen Christen fördert, kommt der ganzen Gemeinde zugute, mit einem Worte: es herrscht eine religiös-sittliche Gütergemeinschaft im Organismus der Kirche. So kann der Apostel an die Korinther schreiben: „Leiden wir, so geschieht es zu Trost und Heil für euch“ (2 Kor 1, 6), ohne daß sein Leiden eine direkte Beziehung zur Gemeinde in Korinth gehabt hätte. Den tiefsten und vollsten Ausdruck gibt der Apostel diesem Gedanken in Kol 1, 24: „Ich freue mich jetzt in den Leiden für euch (ὑπὲρ ὑμῶν) und mache voll, was noch übrigt an den Drangsalen Christi (τὰ ὑστερήματα τῶν

[1] Des Apostels Paulus Brief an die Philipper, Freiburg 1899, 261.

θλίψεων τοῦ Χριστοῦ) in meinem Fleische für seinen Leib, der die Kirche ist.“ [1] Wenn der Apostel sagt, daß er gewissermaßen das Leiden Christi ergänze, so ist das nicht so zu verstehen, als ob das Leiden Jesu an sich der Vervollständigung bedürftig wäre, sondern Paulus ist sich bewußt, an den der Gemeinde zustehenden Leiden abzutragen, und dieses Leiden der Gemeinde als des Leibes Christi bildet eine Einheit mit dem Leiden des Herrn als des Hauptes der Kirche. Der Apostel faßt somit das Leiden des einzelnen Christen zugleich als stellvertretend für die übrigen Brüder auf. Der Gedanke, daß er alle Leiden ertrage um der Auserwählten willen, damit sie das Heil erlangen (2 Tim 2, 10), tröstet den Apostel in seiner Gefangenschaft. So setzt sich die apostolische Tätigkeit Pauli auch im Kerker fort. Bei dieser stellvertretenden Bedeutung des Leidens begreift es sich, daß der einzelne desto mehr zu leiden hat, „je inniger seine Stellung zu Christus (Gal 5, 11) und je zentraler seine Bedeutung für die Gemeinde ist“ (1 Kor 4, 9 ff)[2].

Diese wunderbar tiefe Mystik des Leidens, welche in den paulinischen Briefen ein so oft variiertes Thema bildet, macht uns den Leidensenthusiasmus des Apostels (vgl. besonders Phil 2, 17 f) verständlich. Nichts bringt den Christen seinem Gott näher als die Läuterung im Feuerofen des Leidens, nichts nützt der Gemeinde mehr als die Drangsale, welche ihre Angehörigen befallen. Daher bilden die Leiden für den Christen einen Gegenstand der Freude und des Rühmens (Röm 5, 3); denn statt ihn zu trennen von seinem Herrn, vereinigen sie ihn nur noch inniger mit ihm. Durch das Leiden gewinnt

---

[1] Steubing (S. 8) will ὑπὲρ ὑμῶν mit „um euretwillen“ wiedergegeben wissen. Paulus wolle sagen: „Ihr heidenchristlichen Kolosser seid die mittelbare Veranlassung meiner Leiden.“ Allein es ist nicht recht einzusehen, wie der Apostel dazu kommt, dies zu sagen, zumal in solchem Zusammenhang. Zudem zeigt 2 Tim 2, 10 („darum ertrage ich alles wegen der Auserwählten, damit auch sie das Heil erlangen“) deutlich, daß Paulus seine Leiden zu Gunsten seiner Gemeinden aufopfert. In diesem Sinn leidet er ὑπέρ ὑμῶν oder διὰ τοὺς ἐκλεκτούς.

[2] Müller 259.

Christus Gestalt in uns, und das ist ja das erhabene Ziel des Christenlebens. „Damit hat das Leiden seine innerste Natur verändert. Es hört auf, eine Störung, ein Hindernis, ein Übel und Unglück zu sein und als dies empfunden zu werden; es wird ein Faktor des ethischen Lebens von hervorragender Bedeutung. Jede bloße Resignation ist überwunden durch aktives Eingehen ins Leiden, in welchem der christliche Lebens- und Liebesdrang seine Kraft aufs höchste spannt. . . . Das Leiden selbst wird zu einem Wirken höherer Güte und höheren Wertes.“ [1]

Während das Leiden allmählich den äußeren, sinnlichen Menschen zurückdrängt und abtötet und so den inneren Menschen der Vollreife entgegenführt, streift der Tod in einem Augenblick den irdischen Leib ab und vereinigt den Christen mit seinem Herrn auf ewig. Wie sich deshalb der Apostel seiner Leiden freut und sich ihrer rühmt, so bildet der Tod den Gegenstand seiner Sehnsucht, welche sich in 2 Kor 5, 1—10 und Phil 1, 23 f stark geltend macht. Aber diese Sehnsucht nach dem Tode, weit entfernt von stoischer Apathie und buddhistischer Sentimentalität, ist überquellender Lebensdrang — nicht nach einem Leben der Natur und der Sünde, wohl aber nach höchster Entfaltung aller übernatürlichen Keime und Kräfte, welche durch „den Leib dieses Todes“ niedergehalten werden. Der Apostel hat den Widerspruch in unserem Wesen erfahren, welches auf der einen Seite seufzt unter den drückenden Fesseln unseres schwachen sündigen Leibes (2 Kor 5, 2: στενάζομεν ἐν τούτῳ i. e. ἐν ἐπιγείῳ ἡμῶν οἰκίᾳ τοῦ σκήνους 2 Kor 5, 1) und davon befreit sein möchte (vgl. Röm 8, 19 ff), auf der andern Seite aber doch ein unwillkürliches Grauen vor dem Tode als der schmerzlichen Trennung von Leib und Seele empfindet (2 Kor 5, 4). Die christliche Todessehnsucht gilt nicht dem Tode als solchem, sondern dem Tode als Durchgangstor zu einem höheren, intensiveren Leben: Nicht „ent-

[1] v. Keppler, Das Problem des Leidens in der Moral², Freiburg 1904, 20.

kleidet", sondern „überkleidet" wollen wir werden, „damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde" (2 Kor 5, 4; vgl. 1 Kor 15, 53 f). Die Sehnsucht nach dem Tode ist aber nicht nur christlicher Lebensdrang, sondern auch kindliches Heimweh nach unserer wahren Heimat, die da ist, wo der Herr thront. Denn solange wir zu Hause sind im Leibe (ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι), sind wir fern vom Herrn (ἐκδημοῦντες ἀπὸ τοῦ κυρίου 2 Kor 5, 6). Deshalb überwinden wir unsere natürliche Furcht vor dem Tode (θαρροῦμεν) und freuen uns, auszuziehen aus dem Leibe und Wohnung zu nehmen daheim bei dem Herrn (ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον 2 Kor 5, 8).

Obwohl der Tod das seligere Los ist und der Apostel an und für sich das Verlangen hat, aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein (Phil 1, 23), so zögert er doch keinen Augenblick, seiner Todessehnsucht Einhalt zu gebieten, wenn sein Verbleiben im Fleische um der Gläubigen willen notwendig ist (Phil 1, 22 24). So hat die Pflicht des Berufes die Sehnsucht nach dem Tode zu regulieren.

Blicken wir zurück auf die Hindernisse, welche sich dem Christen auf dem Wege zum Ziele des neuen Lebens entgegenstellen, so hat Paulus gelehrt, sie zu ebensovielen Förderungsmitteln im religiös-sittlichen Leben umzuwerten. „Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alles zum Besten dient" (Röm 8, 28). Das ist der beste Ausdruck für die Stellung des Christen gegenüber allem, was ihn an der Erreichung seines Zieles zu hindern sucht. In dem Bewußtsein, daß alle Güter und alle Übel — soweit sie nicht mit der Sünde zusammenfallen — nur dazu bestimmt sind, den Christen vorwärts zu bringen auf der Bahn zum Ziele der Kinder Gottes, besteht der Quellpunkt der christlichen Freiheit. Das zeigt am schönsten das stolze Wort von der Freiheit 1 Kor 3, 22 f: „Alles ist euer, heiße es Paulus oder Apollos oder Kephas oder Welt oder Leben oder Tod oder Gegenwart oder Zukunft, alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber Gottes", ein Wort, das anklingt an das berühmte Wort der

Stoa: τῶν σοφῶν τὰ πάντα εἶναι, aber an Tiefe und Wahrheitsgehalt dieses weit übertrifft. Der Mensch kann wegen seiner endlichen Natur weder Autonom noch Autokrat sein, vielmehr gründet sich die Weltherrschaft des Christen auf seine Dienstbarkeit gegenüber Gott. Nur wer innerlich frei und unabhängig ist gegen alles, was außer ihm liegt und deshalb alles seinem sittlichen Fortschritt dienstbar machen kann, besitzt und beherrscht die Welt. Die Grundvoraussetzung für die Freiheit zum Herrschen ist aber die Gebundenheit des Gehorsams. Die so bestimmte Freiheit bildet naturgemäß den Höhepunkt der sittlichen Entwicklung der christlichen Persönlichkeit. Denn sie ist vollendete Harmonie zwischen Gott und Mensch, zwischen Sollen und Wollen. Die eigentümliche Entstehungsgeschichte der paulinischen Theologie brachte es aber mit sich, daß die Freiheit zum Grundbegriff der Ethik wurde, aber doch mehr negativ als Freiheit von Gesetz und Sünde; die positive Freiheit aber, die alles, sei es durch Gebrauch, sei es durch Verzicht, religiös-sittlich auszuwerten bzw. umzuwerten versteht, ist naturgemäß erst erstrebenswertes Ideal, nicht grundlegender Besitz.

Zweiter Hauptabschnitt.

Konkrete Ethik.

Der Apostel Paulus begnügte sich meist damit, allgemeine sittliche Regeln aufzustellen, ohne auf das mannigfache Detail einzugehen. Der wahre Christ besaß ja am πνεῦμα einen Führer in seinem ethischen Streben. Der freiheitliche Charakter der paulinischen Ethik, sowie die gelegentliche Veranlassung seiner schriftstellerischen Tätigkeit, die der systematischen Behandlung der einzelnen ethischen Themata nicht günstig war, macht es begreiflich, daß die ethischen Unterweisungen des Apostels nach unsern Begriffen manche Lücke aufweisen. Selten behandelt Paulus einen ethischen Gegenstand erschöpfend; nur da, wo bestimmte Kollisionsfälle, wie in der Götzen-

opferfleischfrage, oder spezielle Anfragen wie betreffs der sittlichen Beurteilung von Ehe und Jungfräulichkeit vorlagen, hat der Apostel ins einzelne gehende Unterweisungen gegeben. Dennoch wollen wir es versuchen, die zerstreuten Aussprüche über die konkreten Pflichten des Christen in dem üblichen Rahmen darzustellen. Wir unterscheiden zwischen den Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, gegen den Nächsten und gegenüber den Gemeinschaftsformen. Was den ersten Pflichtenkreis anlangt, so können wir uns hier auf das Notwendigste beschränken, da das meiste, was man etwa hierher rechnen könnte, bei der allgemeinen Ethik behandelt wurde.

I. Die Pflichten gegen Gott.

1. Glaube, Hoffnung und Liebe.

Der unmittelbar auf Gott sich beziehende Pflichtenkreis ist enthalten in der Trias: Glaube, Hoffnung und Liebe. In 1 Kor Kap. 13 finden wir diese drei grundlegenden Beziehungen des Menschen zu Gott beieinander: νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα (1 Kor 13, 13). Auch an andern Orten findet sich die Zusammenstellung dieser drei göttlichen Tugenden: Kol 1, 4 ff. 1 Thess 1, 3; 5, 8. Tit 2, 2. Der Gedanke an das Glaubenswerk, die Liebesmühe und das Beharren in der Hoffnung auf den Herrn Jesus Christus — Tugenden, welche die Gemeinde in Thessalonich auszeichnen — erfüllt den Apostel mit Dank gegen Gott (1 Thess 1, 3). Denn wer angetan ist mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und dem Helm der Heilshoffnung (1 Thess 5, 8), der ist gewappnet im Kampfe gegen die Feinde des Heils. Wo der Apostel die Liebe näher bestimmt, wie in Kol 1, 4 ff und in 1 Thess 1, 3, da erhält sie eine Beziehung auf den Nebenmenschen, weil gerade dadurch die Gottesliebe die Probe der Echtheit ablegt. Diese Dreiheit von göttlichen Tugenden ist aber im Grunde genommen eine Einheit, welche sich als volle Hingabe an Gott bestimmen läßt. Diese Hingabe nennen wir Glaube, insofern sie auf die Offenbarungen Gottes gerichtet

ist und die gegenwärtigen Heilsgüter erfaßt, Hoffnung, insofern sie die verheißenen Güter der vollendeten Zukunft erwartet; die Liebe aber bezeichnet die Hingabe an den gütigen Gott selbst und ist deshalb die größte innerhalb dieser Dreizahl (1 Kor 13, 13). Aus dem Gesagten ergibt sich ohne weiteres, daß die Liebe von Glaube und Hoffnung nicht getrennt werden kann, sondern diesen selbst erst Leben gibt. Bei dieser organischen Verbindung von Glaube, Hoffnung und Liebe, besonders bei der nahen Verwandtschaft von Glaube und Hoffnung, ist es verständlich, daß der Apostel bald nur zwei, bald nur eine dieser Tugenden erwähnt, wenn er die Grundzüge des sittlichen Lebens darlegt. In Gal 5, 6 ist die ἐλπίς in die πίστις eingeschlossen, wenn der Apostel die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη als das bezeichnet, was dem Christen Inhalt und Wert verleiht. Hier erscheint auch deutlich der Glaube als die Grundlage aller Beziehung zu Gott. Glaube und Liebe sind für den Apostel die beiden Zwillingswurzeln, aus welchen das religiös-sittliche Leben herauswächst (2 Tim 1, 13. Eph 3, 17 18. 1 Tim 1, 14). Glaube und Liebe einer Gemeinde bilden den Grund seiner Tröstung (1 Thess 3, 6).

2. Liebe zu Christus und Gott.

Da wir den Glauben bei der Entstehung des sittlichen Lebens behandelt haben und die Hoffnung kaum als selbständige religiöse Pflicht bei Paulus hervortritt, betrachten wir die unmittelbar auf Gott sich beziehende Pflichtleistung noch des näheren unter dem Gesichtspunkte der Liebe als des größten Stückes innerhalb jener Dreiheit.

Die Pflicht der Liebe bezieht sich zunächst auf Christus als den Erlöser. Die Liebe, die uns Christus durch seinen Tod für uns erwiesen hat, weckt naturgemäß Gegenliebe: ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς (2 Kor 5, 14). Hier ist der Genitiv τοῦ Χριστοῦ als Subjektsgenitiv aufzufassen; dann aber ist der Sinn der, daß der Tod Christi aus Liebe zu uns wirksames Motiv für uns ist, als Gegengabe ihm unser Leben darzubringen, indem wir nicht mehr uns leben, sondern dem, der für uns gestorben

und auferstanden ist (2 Kor 5, 15). Während an dieser Stelle die Liebe des Christen zu Jesus als notwendiger und grundlegender Bestandteil des christlichen Lebens deutlich bezeichnet ist, ohne ausdrücklich genannt zu werden, so erscheint sie im Schlußvers des Epheserbriefes in aller Form als selbstverständliche Eigenschaft der Gläubigen: ἡ χάρις μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ (Eph 6, 24). 1 Kor 16, 22 spricht der Apostel den Fluch aus über den, welcher den Herrn nicht liebt. Diese beiden letzteren Stellen zeigen uns deutlich die zentrale Bedeutung der Liebe zu Christus.

Die Liebe zu Christus stellt sich dar als ehrfurchtsvolle Unterwerfung (φόβος Χριστοῦ Eph 5, 21) und vollkommene Hingabe an ihn mit Darangabe von allem, was uns wertvoll erschien, aber unserer Vereinigung mit ihm im Wege steht. Um Christus zu gewinnen, hat der Apostel alles für Kot erachtet (Phil 3, 8 ff), ihm muß das ganze Leben des Christen gewidmet sein, alles Dienen und Arbeiten soll geschehen im Hinblick auf Christus, in demütiger Unterwerfung unter ihn (Kol 3, 13 ff. Eph 6, 7). Sein Wohlgefallen zu erwerben, ist dringendste Herzensangelegenheit (2 Kor 5, 9). Deshalb strebt der Christ, seinen Herrn selbst nachzuahmen, sein Bild an sich immer deutlicher auszuprägen (1 Kor 11, 1. Phil 2, 5; 3, 12). Alles sollen wir tun im Namen Jesu (Kol 3, 17), im Gedanken an Jesus und aus Liebe zu ihm. Seine Verherrlichung bildet den Zweck unseres Lebens und Sterbens (Phil 1, 20—26).

Die Liebe zu Christus ist zugleich Liebe zu Gott. Das geht aus Röm 8, 35 ff hervor. Die rhetorische Frage V. 35: „Wer will uns scheiden von der Liebe des Christus?“ nimmt V. 39 in assertorischer Form wieder auf mit den Worten: „Nichts vermag uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die da ist in Christo Jesu unserem Herrn.“ „Liebe Christi“ und „Liebe Gottes“ sind hier deutlich als eins bezeichnet. Wenn auch die beiden Genitive Subjektsgenitive sind, so enthält die Stelle doch auch die menschliche Gegenliebe zu Christus bzw. Gott (siehe S. 78 f).

3. Das Wesen der Gottesliebe.

Die Liebe zu Gott ist ihrem Inhalt nach Hingabe an ihn, zu welcher der Mensch verpflichtet ist, weil aus und durch ihn alles ist (Röm 11, 36). Aus dem ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα folgt das ἡμεῖς εἰς αὐτόν (1 Kor 8, 6) unmittelbar. Wie hier aus dem Schöpfungsgedanken die Pflicht der Hingabe an Gott abgeleitet wird, so wird sie in Röm 8, 35 ff; 5, 3 ff (vgl. 2 Kor 5, 19 ff) aus der in der christlichen Heilserfahrung kundgewordenen Liebe Gottes zu uns hergeleitet. Erst der Geist der Kindheit, den wir unserem Erlöser verdanken, berechtigt und befähigt uns, mit dem Gefühl der Liebe Gott als unserem Vater zu nahen. Im Geiste rufen wir Abba! Vater! (Röm 8, 15. Tit 4, 5 f). Denn Gott gab uns nicht den Geist der Furcht, sondern der Liebe (2 Tim 1, 7). Die kindliche Liebe ist deshalb das dem religiösen Verhältnis des Menschen zu Gott, wie es Heilsgabe des Neuen Bundes ist, einzig entsprechende subjektive Verhalten zu Gott.

Die kindliche Liebe schließt aber die wahre Furcht Gottes nicht aus, sondern unmittelbar ein, insofern die Liebe tiefe Ehrerbietung gegen die Majestät Gottes hegt und eine heilige Scheu besitzt, Gott zu beleidigen. Mit Recht sagt daher Titius[3]: „Auch für das Verhältnis des Christen zu Gott ist die Regung der Furcht nicht ein alttestamentliches Residuum, sondern ein bleibender Bestandteil der Frömmigkeit, die auch im Kindesverhältnis der unendlichen Erhabenheit Gottes Rechnung trägt.“ In diesem Sinne ist die Furcht Gottes — besser Gottesfurcht — Röm 3, 18 und 2 Kor 7, 1 (ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ) zu verstehen. Daneben kennt der Apostel aber auch eine Furcht vor Gott als dem gerechten Vergelter von gut und bös (Röm 11, 20 ff. 2 Kor 5, 11. U. a. siehe S. 104 f). Diese Art von Furcht, welche egoistischer Natur ist, unterscheidet sich wesentlich von der wahren, selbstlosen Furcht des Kindes. Die innere Verschieden-

[1] S. 138.

heit kommt daher, daß beide verschiedenen Motiven entspringen. Während die kindliche Furcht die unmittelbare Folge der Liebe zu Gott ist, insofern dieser trotz des väterlichliebevollen Verhältnisses zum Menschen unendlich erhaben ist, leitet sich die eigentliche Furcht aus dem Vergeltungsgedanken her. Daraus leuchtet aber auch sofort ein, daß die eigentliche Furcht als Furcht vor der strafenden Gerechtigkeit Gottes im Herzen des wahren Christen keine Stelle hat, da dieser stets bereitwillig Gott zu gefallen lebt und deshalb Gott nicht als Richter zu fürchten braucht. Wo aber der Christ in Gefahr ist, aus dem Kindes- und Liebesverhältnis zu Gott herauszufallen durch die Sünde, da ist die eigentliche Furcht vor dem heiligen und gerechten Gott am Platze. Die gottgewollte und normale Beziehung des Menschen zu Gott ist aber die Liebe und Ehrfurcht des Kindes. Der Apostel sagt ausdrücklich: „Ihr habt ja nicht empfangen einen Geist der Knechtschaft wiederum zur Furcht, sondern einen Geist der Kindschaft Gottes habt ihr empfangen, indem wir rufen: Abba! Vater!“ (Röm 8, 15.)

Die Liebe zu Gott ist wesentlich Frömmigkeit, welche darin besteht, daß Denken und Handeln auf Gott bezogen werden. Die Frömmigkeit (εὐσέβεια) hat deshalb die Verheißung des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens für sich (1 Tim 4, 8). Es gibt aber auch eine falsche Frömmigkeit, welche zwar den Schein der wahren geborgt hat, der aber die innere Kraft fehlt: ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας, τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἠρνημένοι (2 Tim 3, 5). Der Frömmigkeit entgegengesetzt ist jedes Handeln gegen den göttlichen Willen, was praktische Verleugnung Gottes ist (Tit 1, 16). Die Liebe zu Gott drängt vielmehr den Frommen, durch ein Leben nach dem Wohlgefallen Gottes (1 Thess 2, 4) seine Ehre zu fördern (1 Kor 10, 31. 2 Kor 1, 20).

4. Die Äußerungen der Gottesliebe.

Da die Liebe zu Gott naturgemäß Gegenliebe ist, so äußert sie sich vor allem in der Dankbarkeit. Die Pflicht der

Dankbarkeit nimmt bei dem Apostel infolge seines starken Gnadenbewußtseins eine hervorragende Stelle ein. Die Kollosser ermahnt er schlicht, aber eindringlich: εὐχάριστοι γίνεσθε, werdet dankbar (Kol 3, 15). Die εὐχαριστία fördert das Wachstum im Glauben (Kol 2, 6 7), wie umgekehrt der Mangel an dankbarer Gesinnung gegen Gott von Paulus als die Wurzel der Gottlosigkeit dargestellt wird (Röm 1, 21). Die Dankbarkeit ist zunächst eine „Stimmung des Gemütes“ [1] und gibt sich nach außen kund als Danksagung. Ihre Nahrung zieht diese Tugend vor allem aus den empfangenen Heilsgütern (Kol 1, 12). Ihrem Umfang nach erstreckt sie sich auf alles, was im Christenleben bedeutsam ist. Die Epheser mahnt der Apostel: „Werdet voll Geistes . . . dankend allezeit für alles im Namen unseres Herrn Jesu Christi Gott dem Vater“ (Eph 5, 20). Bei allem sollen wir Dank sagen (ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε 1 Thess 5, 18). Sowohl der Genuß der irdischen Güter als auch der Verzicht auf den Genuß soll mit Dank gegen Gott geschehen (Röm 14, 6 7). Dazu hat Gott die irdischen Güter geschaffen, daß wir sie mit Danksagung genießen (εἰς μετάλημψιν μετὰ εὐχαριστίας 1 Tim 4, 3). Durch die Danksagung werden auch die ἀδιάφορα geheiligt und religiös-sittlich nutzbar gemacht (1 Tim 4, 4). Hierin besteht die große Bedeutung der Dankbarkeit, daß sie entsprechend dem Willen Gottes allen Dingen, die zu Nutz und Frommen des Menschen bestimmt sind, eine Beziehung auf Gott und dadurch eine religiöse Weihe gibt, wodurch alles Tun und Lassen des Menschen sittlich wertvoll wird.

Nahe verwandt mit der Dankbarkeit ist die Demut, welche in dem steten Bewußtsein wurzelt, alles von Gott empfangen zu haben und deshalb aus sich selbst nichts zu sein. Der Ausdruck ταπεινοφροσύνη bezeichnet zwar bei Paulus nie ein Verhalten des Menschen gegen Gott, sondern drückt stets die Demut in Beziehung auf den Nebenmenschen aus (Eph 4, 2. Phil 2, 3. Kol 3, 12). Allein inhaltlich ist die Demut als eine selbstverständliche Gesinnung gegen Gott deut-

[1] Ernesti 138.

lich gekennzeichnet, wenn der Apostel sagt: „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin“ (1 Kor 15, 10); denn weder der pflanzt, ist etwas, noch der begießt, sondern der das Wachstum gibt, Gott (1 Kor 3, 7). „Aus uns selbst sind wir nicht tüchtig, etwas zu denken, sondern unsere Tüchtigkeit ist aus Gott“ (2 Kor 3, 5). Des Eigenen weiß der Apostel sich nicht zu rühmen, höchstens seiner Schwachheiten (2 Kor 12, 5; 11, 30), durch welche die Überschwenglichkeit der Kraft Gottes geoffenbart wird (2 Kor 4, 7). Unsere Rettung vom Verderben ist Gottes Geschenk — wir sind Gottes Gebilde; deshalb ist jeder Eigenruhm ausgeschlossen (Eph 2, 8). Hieraus ergibt sich, daß die Demut des wahren Christen wesentlich Gnadenbewußtsein ist. Wo dagegen der Apostel den Blick auf den vorchristlichen religiös-sittlichen Zustand gerichtet hält, erscheint die Demut als Sündenbewußtsein. So nennt sich der Apostel den „ersten Sünder“ (1 Tim 1, 15), den „geringsten der Apostel“ (1 Kor 15, 9), den „allergeringsten unter allen Gläubigen“ (Eph 3, 8). Auch hier offenbart sich die Demut bereits in ihrer Beziehung zum Nebenmenschen, aber insofern sie deutlich aus dem Gedanken an frühere Sünden entspringt, ist sie in erster Linie als Grundstimmung der Seele gegenüber Gott aufzufassen.

Wie die Liebe zu Gott in der Dankbarkeit und Demut den Blick auf die empfangenen Güter gerichtet hält, schaut sie im Vertrauen auf die verheißenen und noch zu erwartenden Gaben. Das Vertrauen hat seinen schönsten Ausdruck gefunden in dem Worte: „Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alles zum Besten dient“ (Röm 8, 28). Seinen subjektiven Grund hat das Vertrauen in der großen Liebestat Gottes, welche darin besteht, daß er seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern für uns dahingegeben hat. Wie sollte — so fragt der Apostel — Gott uns mit ihm nicht alles schenken (Röm 8, 32), zumal da Jesus zur Rechten Gottes für uns eintritt? (Röm 8, 34.) Wie somit der subjektive Grund unseres Vertrauens der große Liebeserweis Gottes ist, so ist der objektive Grund die Zugehörigkeit Jesu zu uns Menschen. Denn

in ihm haben wir die Zuversicht und den Zugang in Vertrauen durch den Glauben an ihn (τὴν παρρησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ Eph 3, 12). Vor allem aber macht der Apostel die Treue Gottes als Motiv und Bürgschaft unseres Vertrauens geltend. Der treue Gott hat uns berufen, er wird es auch ausführen (1 Thess 5, 24). „Die Treue ist nicht jedermanns Sache, der Herr aber ist treu, er wird auch euch fest machen und bewahren vor dem Bösen" (2 Thess 3, 3). Gottes Treue bürgt uns dafür, daß er uns nicht über unsere Kräfte versucht werden läßt (1 Kor 10, 13). Das Vertrauen erwartet von Gott immer reichere Erkenntnis seiner Wahrheit (Eph 1, 17—19. Kol 1, 9), Kraft und Stärkung zu sittlichem Fortschritt (Eph 3, 16 ff. Kol 1, 19 f), Hilfe und Rettung in Leiden und Gefahr (Phil 1, 19 f. Röm 8, 37 ff), Ausdauer bis ans Ende in Unbescholtenheit (1 Kor 1, 8 f) und zuletzt den Kranz der Gerechtigkeit (2 Tim 4, 8) samt dem ewigen Leben (Tit 1, 2). Naturgemäß wirkt so das Vertrauen Geduld im Leiden (Röm 5, 3—5), freudige Ergebung in Gottes Willen (Phil 2, 17), Zufriedenheit mit seinen Fügungen und Gaben (Röm 9, 14 ff; besonders 9, 20 ff), Genügsamkeit in Beziehung auf das empfangene Erdengut (1 Tim 6, 6 ff)[1].

Die Liebe verkehrt gerne mit der geliebten Person. Der Verkehr mit Gott aber wird bewerkstelligt durch das Gebet. Deshalb mahnt der Apostel: Betet ohne Unterlaß (ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε 1 Thess 5, 17); haltet an im Gebete (Kol 4, 2); betet allzeit (Eph 6, 18). Das Gebet muß im Geiste geschehen; dieser ist die Voraussetzung für jedes gute Gebet (Gal 4, 6). Vielfach wissen wir nicht, was wir beten sollen; dann tritt der Geist selbst für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern, und der, welcher die Herzen erforscht, weiß, um was der Geist betet (Röm 8, 26 27). Will man sich Gott im Gebete nahen, so muß man reine Hände zu ihm emporheben können, und das Herz muß frei sein von Zorn und Hader (1 Tim 2, 8). Das Gebet ist das beste Mittel, um von Gott

[1] Vgl. Ernesti 139.

Gnade und Hilfe für sich und andere zu erhalten. Das Bitt- und Fürbittgebet übt und empfiehlt der Apostel häufig (Eph 4, 18. Phil 1, 19). Die Thessalonicher fordert er auf, für die Ausbreitung des Evangeliums zu beten (2 Thess 3, 1); die Korinther bittet er, ihn durch ihr Gebet in seinen Leiden und Gefahren zu unterstützen (2 Kor 1, 10 f); und an die Römer wendet er sich um ihr Gebet, damit er loskommen möge von den Widerspenstigen in Judäa (Röm 15, 30 f). In geistlichen und leiblichen Bedürfnissen soll sich der Christ an Gott wenden (Kol 4, 3. 2 Kor 12, 8). „Sorget nichts, sondern die Anliegen, die ihr habt, bringet vor Gott mit Gebet und Flehen samt Danksagung“ (Phil 4, 6). Alle seine Sorge soll somit der Christ auf Gott werfen, aber mit der Bitte um neue Gaben muß sich der Dank für die bereits erhaltenen verbinden; das hat der Apostel hier klar ausgesprochen. Er selbst hat in seinen Briefen immer wieder Dank und Lob dargebracht dem Vater der Barmherzigkeit, dem Gott alles Trostes (2 Kor 1, 3 f), der uns aus Knechten der Sünde zu Knechten der Gerechtigkeit gemacht hat (Röm 6, 17) und der uns den Sieg über Tod und Sünde gibt (1 Kor 15, 57). Ebenso hat er seine Leser zu Dank und Preis Gottes aufgemuntert (Kol 1, 12; 3, 15 17; 4, 2. Eph 5, 20). 1 Tim 2, 1 hat der Apostel alle Momente des christlichen Gebetes samt seinen Früchten in die schönen Worte zusammengefaßt: „So ermahne ich nun zuallererst, zu verrichten Bitte, Gebet, Fürbitte, Danksagung für alle Menschen, für Könige und alle Großen, daß wir ein stilles und ruhiges Leben führen mögen in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit.“

II. Die Pflichten der Christen gegen sich.

Der vorwiegend religiöse Charakter der Ethik Pauli bringt es mit sich, daß, während die Pflichten gegen Gott einen breiteren Raum einnehmen, die Pflichten gegen die eigene Persönlichkeit, die wir in dem Worte Selbstliebe zusammenfassen, nach unsern Begriffen starke Lücken aufweisen. Nicht

ganz mit Unrecht bemerkt v. Soden[1]: „Vielleicht ist diese Erscheinung nicht einmal als eine Lücke zu bezeichnen; vielmehr sind jene Abschnitte in unsern Sittenlehren, die von den Pflichten gegen sich selbst handeln, für religiöse Menschen entbehrlich, als nur zu einer ungesunden, also im Grunde unsittlichen Beschäftigung mit sich selbst führend, während es ein Zug der echten Sittlichkeit ist, sich nicht mit sich selbst zu beschäftigen.“ Wo das religiös-sittliche Verhalten zu Gott und zu den Nebenmenschen geordnet ist, verstehen sich die Pflichten gegen das eigene Ich von selbst, deren vornehmste doch eben die volle Ausgestaltung der religiös-sittlichen Persönlichkeit ist. Diese aber wird vor allem bewerkstelligt durch selbstlose Hingabe an Gott und den Nebenmenschen in der Liebe. Eine eingehende sittliche Unterweisung auf dem schwierigen Gebiete der Pflichten gegen das eigene Ich hätte, an ganze Gemeinden gerichtet, auch wenig Wert gehabt, da sie die Verwendung von philosophischen Begriffen notwendig gemacht und so das Verständnis der meisten der aus den unteren Volksschichten sich rekrutierenden Christen überstiegen hätte. Paulus wollte ja kein System der Ethik schreiben, sondern nur gelegentlich die Gläubigen an ihre Pflichten erinnern.

1. Die Pflichten in Beziehung auf die eigene Persönlichkeit als solche.

Soll das Heilswerk, das die Gnade in dem Christen begonnen hat, seinen ungestörten Fortgang nehmen, so muß die eigene Persönlichkeit die nötige Festigkeit gegen äußere Einflüsse besitzen. Also Charakter tut not. „Seid wachsam, stehet fest (στήκετε) im Glauben, seid männlich (ἀνδρίζεσθε), seid stark“ (κραταιοῦσθε), lautet deshalb des Apostels Aufmunterung an die Korinther (1 Kor 16, 13). Der ἀνὴρ τέλειος hat die Unbeständigkeit des Kindes abgelegt, er wird nicht hin- und hergeschaukelt von jedem Winde der Lehre und läßt sich nicht durch die Bosheit der Menschen verführen (Eph 4, 14), sondern wurzelt

[1] S. 127.

in seiner eigenen Überzeugung (vgl. Eph 4, 13; Röm 14, 5). Stehet fest (Gal 5, 1. Phil 1, 27); stehet fest im Herrn (1 Thess 3, 8), ruft der Apostel seinen gefährdeten Gemeinden immer wieder zu.

Der charaktervolle Mann läßt sich's genug sein an dem Bewußtsein des eigenen Wertes und an dem Zeugnis seines guten Gewissens. Das Urteil böser und unvernünftiger Leute ficht ihn nicht an (2 Kor 6, 8—10). Dem Apostel ist es ein geringes, von Menschen ins Verhör genommen zu werden (1 Kor 4, 3), und er spricht das stolze Wort, als er sich zur Selbstverteidigung gezwungen sieht: „Ihr meint, wir wollen uns bei euch verteidigen? Vor Gott in Christo reden wir" (2 Kor 12, 19; vgl. 1 Thess 2, 4 ff). Der Christ steht und fällt seinem Herrn (Röm 14, 4). Deshalb braucht er sich auch von niemand richten zu lassen (Röm 14, 1 ff). Eben darin, daß der Christ Gott angehört, beruht seine Unabhängigkeit von den Menschen. „Ihr seid teuer erkauft, werdet keine Menschenknechte" (1 Kor 7, 23), mahnt der Apostel. Wie der Christ wegen seiner Stellung gegenüber den ἀδιάφορα niemand schilt und sich von niemand schelten läßt, sondern unentwegt seiner Überzeugung folgt (Röm 14, 5), so rühmt er sich auch keines Menschen. Der Apostel faßt die Korinther an dieser ihrer christlichen Würde, wenn er ihnen ihre Parteiungen verweist mit den hohen Worten: „So rühme sich keiner eines Menschen. Es ist alles euer, ihr aber seid Christi" (1 Kor 3, 21—23). Der Christ rühmt sich Gottes (1 Kor 1, 31), da er nur ihm dient. Die Geltendmachung der persönlichen Selbständigkeit und Unabhängigkeit hat aber ihre Schranke an der Liebe (1 Kor 10, 33. Röm 15, 2).

2. Die Pflichten in Beziehung auf den Körper.

Der Leib des Menschen besitzt hohe religiöse Würde, insofern er Tempel des Heiligen Geistes ist (1 Kor 6, 19), an der Heiligung vollen Anteil nimmt (1 Kor 7, 34) und dazu bestimmt ist, dem Leib der Herrlichkeit des Herrn gleichgestaltet zu werden (Phil 3, 21). Die große Bedeutung des

Leibes für die Sittlichkeit besteht darin, daß durch ihn die dem Christen eingepflanzte Gerechtigkeit nach außen herausgebildet werden soll. Das will es besagen, wenn der Apostel mahnt, die Glieder als Werkzeuge der Gerechtigkeit in den Dienst Gottes zu stellen (Röm 6, 13 19). Da aber auch die Sünde Einfluß auf den Leib hat, so muß derselbe durch Abtötung und Übung zum gefügigen Werkzeug des Geistes herangezogen werden. Die vornehmste Pflicht gegenüber dem körperlichen Organismus is also Askese. Wie ein Ringkämpfer sich alles dessen enthält, was die Kraft und Geschmeidigkeit seines Körpers schädigen könnte (1 Kor 9, 25), so muß der Christ nach dem Beispiele des Apostels, welcher seinen Leib zerschlägt und knechtet (1 Kor 9, 27), durch Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια) seinen Leib in Botmäßigkeit bringen. Der Apostel mahnt ausdrücklich: „Pfleget das Fleisch nicht zu Begierlichkeiten“ (Röm 13, 14). Das geschieht besonders durch Schwelgerei und Trunksucht (Röm 13, 13), worin Ausschweifung (ἀσωτία) liegt (Eph 5, 18).

So sehr aber Paulus jedes Zuviel in der Sorge für die leiblichen Bedürfnisse verwirft, ebensosehr verurteilt er allzu harte Behandlung des Leibes (ἀφειδία σώματος), welche im Grunde genommen nur πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός, d. h. zur Befriedigung des hochmütigen Fleischessinnes dient (Kol 2, 23)[1]. Der Leib hat Anspruch auf die nötige Nahrung und Pflege. Nie darf die Askese die Gesundheit untergraben. Darum mahnt Paulus den Timotheus, nicht mehr Wasser zu trinken, sondern ein wenig Wein zu genießen (1 Tim 5, 23). Wo die Grenze liegt zwischen rechter und unrechter Pflege des Leibes bzw. zwischen wahrer und falscher Askese, ist schwer zu bestimmen; die echte ἐγκράτεια ist eine Frucht des Geistes (Gal 5, 23).

Wie der Leib Anspruch auf geordnete Pflege hat, so darf auch der Geschlechtstrieb befriedigt werden. Der Apostel brandmarkt im ersten Timotheusbrief (4, 3) diejenigen, welche

[1] Vgl. Haupt, Gefangenschaftsbriefe[6], Gött. 1912; Kolosserbrief 113. Eine befriedigende Erklärung der ganzen Stelle (ἐν τιμῇ?) läßt sich kaum geben.

verbieten, zu heiraten und Speise zu genießen, als Lügner, die das Brandmal im Gewissen haben. Ob in 1 Tim 4, 8 unter γυμνασία σωματική, welcher Paulus im Gegensatz zum absoluten Wert der εὐσέβεια nur einen relativen Nutzen zuerkennt, die Askese zu verstehen ist, kann nicht mit Sicherheit ausgemacht werden. Doch scheint es mir wahrscheinlicher, daß wegen der unmittelbar vorhergehenden ablehnenden Stellungnahme zu übertriebenen asketischen Tendenzen die γυμνασία σωματική nicht von der gewöhnlichen Leibesübung, sondern von der Askese zu verstehen ist[1]. Danach wäre der Gottseligkeit, welche die Verheißung des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens für sich hat, der Vorzug zu geben vor einer selbstgewählten asketischen Gymnastik des Leibes. Denn in der Frömmigkeit gibt sich der Mensch unmittelbar ganz Gott hin, während die Askese höchstens Mittel zu diesem Zweck sein kann.

Die Askese, speziell in Beziehung auf den Geschlechtsverkehr, kann auch große sittliche Gefahren mit sich bringen. „Es ist besser zu heiraten als zu brennen" (πυροῦσθαι 1 Kor 7, 9)[2]. Im ersten Timotheusbrief erklärt der Apostel: „Ich will, daß die jungen Witwen heiraten" (1 Tim 5, 14). Obwohl es für einen Mann gut ist, keine Frau zu berühren (1 Kor 7, 1), soll doch der Ledige heiraten, wenn er in Gefahr ist, Unzuchtssünden zu begehen (1 Kor 7, 2). Ebenso sollen sich die Ehegatten einander nicht entziehen, höchstens nach Übereinkunft auf einige Zeit, um ohne Störung dem Gebete leben zu können (1 Kor 7, 3—5). Das ist aber nur als ein Zugeständnis an die menschliche Schwachheit aufzufassen, „damit Satan euch nicht versuche eurer Unenthaltsamkeit wegen" (1 Kor 7, 5 und 6). Jedenfalls soll der Verheiratete seine Frau haben, als hätte er sie nicht (1 Kor 7, 29), d. h. er soll durch

[1] Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß der Apostel durch den Gebrauch des Wortes γύμναζε in 1 Tim 4, 7 veranlaßt worden ist, in 1 Tim 4, 8 die γυμνασία σωματική als Leibesübung der εὐσέβεια gegenüberzustellen.

[2] Augustinus erklärt das πυροῦσθαι ≒ occulta flamma concupiscentiae vastari (Schäfer z. d. St. S. 130).

die Bande der Ehe seine innere Freiheit nicht verlieren, wie man sich auch ein Weib (σκεῦος) gewinnen soll züchtig und in Ehren, nicht in sinnlichen Leidenschaften wie die Heiden, die von Gott nichts wissen (1 Thess 4, 4 5).

Während die Befriedigung des Geschlechtstriebes in der Ehe erlaubt ist, ja Pflicht sein kann, ist die außereheliche Befriedigung desselben Sünde. In Korinth wurde unter Mißbrauch des Grundsatzes von der christlichen Freiheit die Unzucht verteidigt. Es wurde die libertinistische Anschauung geltend gemacht, daß man dem Geschlechtstrieb ebenso folgen dürfe wie dem Verlangen nach Speise. Demgegenüber anerkennt der Apostel die christliche Freiheit, die er selbst im Gegensatz gegen das jüdische Gesetz in Bezug auf die ἀδιάφορα verteidigt hat. Er schränkt aber den Satz: „Alles ist mir erlaubt", durch die Bemerkung ein: „Aber es soll nichts über mich Gewalt bekommen" (ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος 1 Kor 6, 12). Das ist aber bei der Unzucht der Fall. Sie macht den Menschen zum Sklaven. Auch aus der verschiedenen Bestimmung von Magen und Leib ergibt sich die Verwerflichkeit der Unzucht: „Die Speisen dem Magen und der Magen den Speisen. Gott wird jenem und diesen ein Ende machen. Der Leib aber nicht der Unzucht, sondern dem Herrn und der Herr dem Leibe" (1 Kor 6, 13). Die Unzucht ist eine Sünde wider den eigenen Leib (1 Kor 6, 18). Denn der Unzüchtige macht seinen Leib in einziger Weise zum Organ und Gegenstand der Sünde. Die Wollust ist ferner ein Unrecht gegen Gott, insofern der Mensch den Leib von Gott empfangen hat und deshalb nicht frei über ihn verfügen kann (1 Kor 6, 19); gegen Christus, insofern der Unzüchtige seinen Leib, der ein Glied Christi ist, zu Gliedern einer Buhlerin macht (1 Kor 6, 15); gegen den Heiligen Geist, dessen Tempel der Leib ist (1 Kor 6, 19; 3, 16. Röm 8, 11). Der Apostel schließt seine Warnung vor der Unzucht mit der Aufmunterung: „Verherrlichet also Gott an eurem Leibe" (1 Kor 6, 20). Denn wenn jede Sünde eine Entehrung Gottes ist (ἀτιμάζειν θεόν Röm 2, 23), so ist die Unzucht eine Entehrung Gottes in seinem eigenen Heilig-

tum. Kaum vor einer andern Sünde warnt der Apostel so oft und so eindringlich wie vor der Unzucht (außer den Lasterkatalogen s. bes. Röm 13, 13; 1 Kor 10, 8; Eph 4, 19; Kol 3, 5; 1 Thess 4, 3 ff), wie auch keine eine so eingehende Behandlung erfährt wie eben sie.

3. Die Pflichten in Beziehung auf die irdischen Güter.

Die Stellung des Apostels zu der dinglichen Welt ist ebensowenig eine prinzipiell ablehnende wie gegenüber den persönlichen Gütern, sondern der Hauptgrundsatz bleibt auch hier, daß man sich nie durch den Reiz bestimmen lasse, sondern stets seine innere Freiheit bewahre. „Die da kaufen, sollen sein, als besäßen sie nichts, und die, welche die Welt gebrauchen (χρώμενοι), als gebrauchten (καταχρώμενοι) sie dieselbe nicht (1 Kor 7, 30); denn die Gestalt dieser Welt geht vorüber“ (1 Kor 7, 32). Aus der letzteren Beifügung ergibt sich, daß die materiellen, vergänglichen Güter niederer einzuschätzen sind als die geistigen. Der Apostel spricht das deutlich aus mit den Worten: „Wenn wir euch das Geistliche gesät haben, ist es dann etwas Großes, wenn wir euer fleischliches Gut ernten sollen?“ (1 Kor 9, 11.) Dasselbe ergibt sich aus der Beurteilung von Rechtsstreitigkeiten über Mein und Dein als βιωτικά (1 Kor 6, 3), als Dinge des gewöhnlichen Lebens[1]. Es ist überhaupt besser, sich ruhig schädigen zu lassen, als den Rechtsweg zu betreten (1 Kor 6, 7). Der wahre Reichtum besteht nicht in irdischen Gütern, sondern in geistigen. Deshalb kann der Apostel von sich und seinen Mitaposteln sagen: „Obgleich wir an irdischen, vergänglichen Gütern arm sind (ὡς πτωχοί), so bereichern wir doch viele, nämlich mit bleibenden geistigen Gütern, wir haben nichts und besitzen doch alles“ (2 Kor 6, 10).

Da die irdischen Güter nur ganz untergeordneten Wert haben, so soll man genügsam sein. Die Christen sollen πᾶσαν αὐτάρκειαν besitzen (2 Kor 9, 8), und der Apostel selbst gibt

[1] Feine 203.

ein großartiges Beispiel dieser Tugend: „Ich habe gelernt, in meinen Umständen genügsam zu sein. Ich verstehe Überfluß zu haben; allenthalben und in allem bin ich geschult (μεμύημαι), sowohl satt zu sein als zu hungern, sowohl Überfluß zu haben als zu darben" (Phil 4, 11 f). Das ist die rechte Stellung gegenüber dem Erdengut: der Mangel soll nicht niederdrücken, der Überfluß nicht übermütig machen. Diese freie Stellung des Apostels zu den Gütern dieser Welt kommt von seinem himmlischen Sinn[1]. Sein Denken und Trachten ist auf das Geistige, auf das Himmlische gerichtet (Phil 3, 18 ff. Kol 3, 2 3).

Daß der religiöse Sinn die Genügsamkeit zeitige, spricht der Apostel auch im ersten Timotheusbrief (6, 6 ff) klar aus. Hier nennt er die Frömmigkeit eine große Erwerbsquelle (μέγας πορισμός), insofern sie genügsam mache. Denn der Fromme ist sich stets bewußt, daß er nichts in diese Welt mitgebracht hat und auch nichts mitnehmen werde (1 Tim 6, 7). Darum: „Haben wir Nahrung und Kleidung, so sei das genug" (1 Tim 6, 8).

Die Genügsamkeit und innere Freiheit ist die Grundlage für die richtige Verwendung des Überflusses im Dienste der Nächstenliebe, die dem Erdengut ein positives, sittliches Wertmoment verleiht. Deshalb ist der Reichtum an und für sich nicht sündhaft. Nur muß der Reiche es verstehen, den rechten Gebrauch davon zu machen. Der Apostel verlangt im ersten Timotheusbrief (6, 17 ff) von den Reichen, daß sie sich ihre innere Freiheit nicht durch Hochmut und Vertrauen auf des Reichtums unsicheres Wesen (ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι) rauben lassen. Vielmehr soll sich der Reiche stets bewußt bleiben, daß Gott es ist, der uns alles reichlich darbietet zum Genusse, und deshalb seine Hoffnung nicht auf den Reichtum, sondern auf Gott setzen (1 Tim 6, 17). Neben der inneren Freiheit erscheint sofort als zweite positive Pflicht des Reichen die Verwendung des Reichtums im Dienste der Nächstenliebe. Denn dazu ist der Überfluß gegeben, „Gutes zu tun, reich zu

[1] Vgl. Jakoby 377.

sein in guten Werken, freigebig, mitteilsam“ (1 Tim 6, 18). Dadurch erwirbt sich der Reiche einen guten Grund für das künftige, ewige Leben (1 Tim 6, 19). Wer einen guten Gebrauch zu machen versteht von seinen irdischen Gütern, den belohnt Gott für seine Wohltätigkeit auch mit weiterem zeitlichen Segen, damit er überreich sei zu jedem guten Werk (2 Kor 9, 8 ff).

Obwohl der Reichtum an und für sich nichts Verwerfliches ist, so ist doch das ungeordnete Streben nach Geld und Gut unsittlich. Dieser Gedanke liegt schon in der allgemeinen Verwarnung vor irdischem Sinnen und Streben (φρονεῖν. ζητεῖν τὰ ἐπίγεια Kol 3, 2), wodurch sich die Feinde des Kreuzes charakterisieren (Phil 3, 18 f)[1]. Besonders scharf geht der Apostel speziell mit der Habsucht (πλεονεξία) ins Gericht, welche ihm gleichbedeutend mit Götzendienst (εἰδωλολατρεία) ist (Kol 3, 5). Habsucht und Wollust, diese beiden heidnischen Kardinallaster, nennt er meistens zusammen (1 Kor 6, 9 f. Eph 5, 3 5. Kol 3, 5). Beide schließen vom Reiche Gottes aus (1 Kor 6, 10. Eph 5, 5). Die Habsucht soll wie die Wollust unter Christen nicht einmal genannt werden (Eph 5, 3), und mit habsüchtigen Brüdern sollen die Gläubigen keinen Verkehr haben (1 Kor 5, 10 f). Die Habsucht bekämpft der Apostel (1 Thess 4, 6. Röm 1, 29. Eph 4, 19) ebenso wie den Hochmut und die Lieblosigkeit der Wohlhabenden (1 Kor 11, 21). 1 Tim 6, 9 f begründet er eingehend die Verwerflichkeit dieses Lasters: „Die reich werden wollen, fallen in Versuchungen und Schlingen und viele unnütze und schädliche Begierden, welche den Menschen in Untergang und Verderben stürzen. Denn eine Wurzel alles Bösen ist die Geldgier“ (φιλαργία). Die auri sacra fames mit ihren unheilvollen Folgen hat der Apostel zur Genüge bei den Heiden kennen gelernt; aber auch in seinen christlichen Gemeinden hat die Habsucht schon manches Opfer gefordert (1 Tim 6, 10). Dabei ist zu beachten, daß Paulus schon die kärgliche Beisteuer zur Kollekte als Habsucht tadelt (2 Kor 9, 5).

[1] v. Soden 131.

So sehr Paulus ungeordnetes Streben nach irdischen Gütern verwirft, ebensosehr betont er die Berechtigung, ja Pflichtmäßigkeit des Erwerbes von irdischen Gütern durch Arbeit, um den nötigen Lebensunterhalt zu haben. Arbeit und Lohn sind dem Apostel unzertrennliche Begriffe. „Wer dient im Felde auf eigenen Sold? Wer baut den Weinberg, ohne die Frucht zu genießen?“ (1 Kor 9, 7 ff.) Mit einem Worte: „Der Arbeiter ist seines Lohnes wert“ (1 Tim 5, 18). Daß der Arbeit der Lohn entspricht, ist ebensowohl allgemein menschliches Gesetz (κατὰ ἄνθρωπον) wie mosaische Vorschrift (1 Kor 9, 8 9). Daraus leitet der Apostel auch für sich und seine Mitapostel den Anspruch auf Lebensunterhalt seitens der christlichen Gemeinde ab (1 Kor 9, 11 ff; vgl. Gal 6, 6). Wer das Evangelium verkündet, soll auch vom Evangelium leben, das hat der Herr selbst verordnet (1 Kor 9, 14). Der Arbeiter hat aber nicht nur Recht auf Lohn, sondern jeder hat auch die Pflicht, durch geordnete Arbeit sich Lohn zu erwerben. „Wer da stiehlt, stehle nicht mehr, er arbeite vielmehr und schaffe mit seinen Händen das Gute“ (τὸ ἀγαθόν Eph 4, 28). Damit ist auch das Produkt der irdischen Arbeit als etwas sittlich Wertvolles bezeichnet[1]. Dabei spielt, wie aus dem unmittelbar folgenden Finalsatz deutlich hervorgeht, der Gedanke herein, daß der Lohnerwerb auch unter dem Gesichtspunkte wertvoll und pflichtmäßig ist, daß er in den Stand setzt, den bedürftigen Mitbruder zu unterstützen. Daß die Eltern für ihre Kinder Schätze sammeln (θησαυρίζειν), betrachtet Paulus als etwas Selbstverständliches (2 Kor 12, 14). Deshalb will auch er seinen geistigen Kindern nicht zur Last fallen, sondern um ja der Predigt des Evangeliums kein Hindernis zu bereiten, durch eigene Händearbeit sein Brot verdienen (1 Kor 9, 6 12). Auf dieses sein Beispiel weist er ausdrücklich hin (2 Thess 3, 7—9). Auffallend oft und energisch hat der Apostel den Thessalonichern gegenüber die Pflicht der Arbeit betont. Das hat seinen Grund in dem unstäten und müßigen

[1] Feine 202.

Treiben eines Teils der christlichen Gemeinde in Thessalonich, welcher seine Berufspflicht versäumte in Erwartung der Parusie. Diesen unruhigen Enthusiasten schärft Paulus nachdrücklich die Pflicht ruhiger, gleichmäßiger Arbeit in dem jeweiligen eigenen Berufe (πράσσειν τὰ ἴδια) ein. Denn das gehört selbst nach heidnischen Begriffen zu einem ehrbaren und unanstößigen Lebenswandel (1 Thess 4, 11 f). Als unmittelbares sittliches Wertmoment der Arbeit erscheint hierbei das Vermeiden von ungeordnetem und unstätem (ἀτάκτους 1 Thess 5, 14) Wesen, von zweckloser oder gar schädlicher Vielgeschäftigkeit (2 Thess 3, 11), wie es der Müßiggang im Gefolge hat.

Hieraus folgt aber ohne weiteres, daß die Arbeit Ehrensache ist (φιλοτιμεῖσθαι 1 Thess 4, 11), und zwar auch die Händearbeit. Mit Recht erkennt Titius[1] darin einen gewaltigen Fortschritt gegenüber dem antik-heidnischen Standpunkt. Selbst der Apostel scheut sich nicht, als Zeltweber zu arbeiten, und weist gerne darauf hin wie auf eine ehrenvolle Sache (1 Kor 4, 12. 2 Thess 3, 8. Vgl. 2 Kor 6, 5: ἐν κόποις; 2 Kor 11, 27: ἐν κόπῳ). Doch bleibt bestehen, daß Paulus die Arbeit in erster Linie unter dem Gesichtspunkt des Unterhaltserwerbs hochgeschätzt hat (2 Thess 3, 10 12). Aber auch dieser Betrachtungsweise gewinnt der Apostel ein höheres Wertmoment ab, insofern die Arbeit selbständig und von fremder Unterstützung unabhängig machen soll (1 Thess 4, 12). Das läuft auch wieder darauf hinaus, daß die Arbeit Ehrensache ist. Daraus ergibt sich deutlich, daß die Behauptung v. Sodens[2], es finde sich nirgends etwas angedeutet, wonach „die Arbeit an sich, ganz abgesehen von jenem Erfolg ..., für den einzelnen an und für sich zum sittlichen Ideal gehöre", unrichtig ist. Aus der Herleitung der Unordnungen und Mißstände in Thessalonich von der Vernachlässigung der Berufsarbeit bzw. aus ihrer Bekämpfung durch die Forderung pflichttreuer Arbeit, sowie aus der Betrachtung der Arbeit als Ehrensache geht unmittelbar ihre sittliche Bedeutung hervor.

[1] S. 122. [2] S. 132.

III. Die Pflichten gegen den Nebenmenschen.

Den breitesten Raum in der ethischen Unterweisung des Apostels nehmen die Pflichten gegen den Nebenmenschen ein. Was dem Individuum an sittlichem Wert vorenthalten scheint, das gewinnt es in der Sozialethik doppelt wieder, wie v. Soden[1] richtig bemerkt. Denn das sittliche Verhalten zum Nebenmenschen bezweckt in erster Linie die Förderung seiner religiös-sittlichen Persönlichkeit. Überhaupt fällt bei der mystischen Vereinigung der Gläubigen unter sich als Glieder an dem einen Leib Christi für den Apostel Individualethik und Sozialethik im Grunde genommen in eins zusammen.

1. Bedeutung, Gegenstand und Wesen der Liebe.

Alle die vielgestaltigen Pflichten gegen den Nebenmenschen sind für das sittliche Bewußtsein des Apostels in dem Worte zusammengefaßt: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Röm 13, 9). Darin sind alle einzelnen Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs enthalten (Röm 13, 1). „Wer den Nächsten liebt, der hat das Gesetz erfüllt“ (Röm 13, 8. Gal 5, 14). Das begründet der Apostel damit, daß „die Liebe dem Nächsten nichts Böses bereitet“ (Röm 13, 10). Dementsprechend stellt er in 1 Kor Kap. 13 positiv die Liebe als die Wurzel und den Inbegriff aller Tugenden dar und mahnt die Korinther: „All das Eure geschehe in Liebe“ (1 Kor 16, 14. Eph 5, 2). Am höchsten ist die Bedeutung der Liebe gewertet in 1 Kor 13, 1—13, wo der Apostel auch eine aufs höchste gesteigerte religiös-sittliche Tätigkeit, deren Pulsschlag nicht die Liebe ist, als innerlich hohl, leer, wertlos darstellt. Es ist wie mit dem Ton einer Schelle, der wohl in den Ohren klingt, aber nicht ans Herz anklingt. Was nicht aus einem Herzen voll Liebe kommt, geht nicht zu Herzen, es macht weder auf Menschen Eindruck, noch hat es Wert vor Gott. Daraus ergibt sich, daß die Liebe ebenso

[1] S. 134.

alle Tugenden gegen den Nächsten zeitigt, wie sie jedem äußeren Werk seinen inneren Wert verleiht. Sie ist darum auch eine Frucht des Geistes (Gal 5, 22).

Gegenstand der Liebe sind alle Menschen (Gal 6, 10. 1 Tim 2, 1. Tit 3, 2. 1 Thess 3, 12; 5, 15). Da aber eine innere Gemeinschaft mit den Heiden nicht stattfinden kann wegen der durchgreifenden religiös-sittlichen Verschiedenheit von Christen und Heiden (2 Kor 6, 14—16), so richtet sich naturgemäß die Liebe in erster Linie auf die Gläubigen. „Lasset uns schaffen, was gut ist, gegen alle, am meisten aber gegen die Glaubensgenossen“ (Gal 6, 10). Die Glaubensgenossen stehen sich am nächsten. Denn sie sind Glieder eines Leibes (Röm 12, 4 ff); es besteht unter ihnen eine religiös-sittliche Gemeinschaft (1 Kor 1, 9; 10, 16 ff). Darum kommt die Bruderliebe (φιλαδελφία) zuerst. „In der Bruderliebe sich zusammenschließen!“ soll Grundsatz der christlichen Gemeinde sein (Röm 12, 10; vgl. 1 Thess 4, 9). Aber deshalb sollen die Christen keineswegs jeglichen Verkehr mit den Heiden abbrechen (1 Kor 5, 10). Der Einladung zum Gastmahl in einem heidnischen Haus darf Folge geleistet werden (1 Kor 10, 2 7). Also auch geselliger Verkehr mit Heiden ist erlaubt. Dagegen dürfen die Christen nicht „unter fremdartigem Joche gehen mit Ungläubigen“ (μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις 2 Kor 6, 14), d. h. eine innere Gemeinschaft in religiöser und sittlicher Beziehung darf zwischen Christen und Heiden nicht bestehen. Ebenso sollen die Christen solche Mitbrüder meiden, welche Ärgernis und Spaltung mit ihren ketzerischen Lehren anrichten (Röm 6, 17) und sich trotz wiederholter Vorstellung nicht warnen lassen (Tit 3, 10). Auch von solchen sollen sie sich zurückziehen, deren Lebenswandel der christlichen Vorschrift nicht entspricht, sei es, daß sie durch ein unordentliches, pflichtvergessenes (2 Thess 3, 6 14) oder gar durch ein lasterhaftes Leben sich versündigen (1 Kor 5, 9—11). Wo der liebende Mitbruder Gefahr läuft, durch das böse Tun des andern selbst sittlichen Schaden zu leiden (Röm 16, 18), tritt die Selbstliebe in ihre Rechte, welche, um

das eigene Heil bangend, den Verkehr mit solchen Brüdern abbricht. Aber auch von der Liebe zum Nächsten wird dieses Verhalten diktiert, insofern durch die Entziehung der äußeren Liebeserweise der fehlende Mitbruder beschämt und gebessert werden soll (2 Thess 3, 14 15). So wenig wie der Ungläubige und der lasterhafte Christ darf der persönliche Feind von der Liebe ausgeschlossen werden, worüber wir noch eingehender handeln werden. So erstreckt sich der Umfang der Liebe zum Nächsten auf alle Menschen; nur die Intensität der Liebe und die Form der Liebeserweisungen ist verschieden je nach dem religiös-sittlichen Zustand des Nebenmenschen.

Das Wesen der Nächstenliebe besteht darin, daß sie nicht an sich selbst denkt, nicht das Ihrige sucht, sondern das des andern (1 Kor 10, 24 33. Phil 2, 4. 1 Kor 13, 5). In selbstloser Hingabe an den Nächsten verzichtet die Liebe auf ihre Rechte (1 Kor 9, 1—22), auf ihre Wünsche (Phil 1, 21—26), auf ihre Freiheit (1 Kor 10, 23; 6, 12), kurz sie wird allen alles (1 Kor 9, 22) und geht bis zur Selbstaufopferung nach dem Beispiel Christi, der sich für uns Gott zum Opfer darbrachte (Eph 5, 2. Phil 2, 5—8). Hervorgehen soll die Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und unverfälschtem Glauben (1 Tim 1, 5). Dann ist sie selbst unverfälscht (Röm 12, 9: ἀνυπόκριτος), d. h. frei von Hintergedanken, selbstlos, und diese Eigenschaft muß die Liebe haben, wenn sie ihres Namens würdig sein soll.

2. Die Erweisungen der Liebe.

Die zunächstliegende und primitivste Äußerung der Liebe ist naturgemäß die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), welche dem Nächsten gibt, was ihm gehört (Phil 4, 8. Tit 2, 12). Negativ ausgedrückt lautet demnach das Programm der Liebe: Nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen, nicht begehren des Nächsten Gut (Röm 13, 9). Die Liebe, die dem Nächsten nichts Böses zufügt (Röm 13, 10), meidet somit jedes Verletzen der Rechte des Nächsten, selbst im bloßen Begehren. Die Liebe ist das Gegenteil von Unrecht zufügen (1 Kor

6, 8—10). Sie schädigt den Bruder weder an seinem Besitz durch Übergriffe und Übervorteilung im Geschäfte (1 Thess 4, 6), noch bringt sie ihn um Ehre und guten Namen durch Lästern und Verleumden (Eph 4, 31. Kol 3, 8. Tit 3, 2), noch belügt sie ihn und betrügt ihn so um das hohe Gut der Wahrheit (Eph 4, 25. Kol 3, 9). — Positiv handelt die Liebe als Gerechtigkeit nach dem Grundsatz: „Gebet jedem, was er zu fordern hat, Steuer, dem die Steuer gebührt, Zoll, dem der Zoll gebührt, Furcht, dem Furcht, Ehre, dem Ehre gebührt“ (Röm 13, 7). Auch an dieser Stelle zeigt sich die innige Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Liebe, da der Apostel fortfährt (Röm 13, 8): „Bleibet niemand etwas schuldig, als daß ihr euch untereinander liebet.“

Die Liebe bleibt aber nicht bei der strengen Rechtsforderung stehen, sonst wäre sie nicht Liebe. Der frühere Dieb soll nicht bloß nicht mehr stehlen, sondern er soll sich durch seiner Hände Arbeit Lohn erwerben, damit er dem mitteilen kann, der der Unterstützung bedürftig ist (Eph 4, 28). Ebenso sollen die Christen nicht nur nicht ehrgeizig (κενόδοξος), herausfordernd und neidisch sein (Gal 5, 26), sondern in Demut (ταπεινοφροσύνη) sollen sie aneinander hinaufsehen (Phil 2, 3). Die erste Forderung in Bezug auf Selbstschätzung ist die Röm 12, 3 angegebene: „Ich weise ... jeden von euch an, den Sinn nicht hochzutragen über Gebühr, sondern in seinem Sinne zu pflegen Besonnenheit.“ Liebe ist nicht eifersüchtig, sie prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf (1 Kor 13, 4). Die Liebe ist also vor allem wahr gegen sich, sie schätzt sich nicht höher, als sie ist, und andere nicht niederer, als es der Wahrheit entspricht. Die wahren Christen begnügen sich aber nicht damit, die von Recht und Billigkeit geforderte Ehre dem Nächsten zu erweisen, sondern sie tun es in der Ehrerbietung einander zuvor (τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι Röm 12, 10). Das ist der Ausdruck der Demut, die den Nächsten höher schätzt als sich selbst. Die spezifisch christliche Tugend der Demut, die sich als Hinneigung zum Kleinen, Unscheinbaren, Niedrigen (τοῖς

ταπεινοῖς [neutr.] συναπαγόμενοι Röm 12, 16[1]) charakterisieren läßt, hängt innig mit der ebenfalls dem Christentum eigentümlichen Nächstenliebe zusammen, welche nicht bloß das eigene Gut, sondern auch bis zu einem gewissen Grade die eigene Persönlichkeit in dem Dienst des Mitmenschen aufgehen läßt. Auch die Demut ist ein Stück jenes gegenseitigen „Dienens" (Gal 5, 13) oder vielmehr dessen Grundlage (Phil 2, 1 ff).

Ist die Gerechtigkeit die primitivste Forderung der Liebe, so geht diese in der χρηστότης, in der Güte (Gal 5, 22. 2 Kor 6, 6. Kol 3, 12. 1 Kor 13, 4) über das, was man dem Nächsten schuldet, hinaus und äußert sich in positivem Wohlwollen und Wohltun. Der Apostel mahnt, allen Menschen gegenüber immer auf das zu denken, was edel ist (Röm 12, 17. 2 Kor 8, 1). Daß die wohlwollende Gesinnung sich auch in der Tat äußern muß, lehrt 1 Thess 5, 15: „Trachtet allzeit Gutes zu tun untereinander und gegen alle."

Als Wohlwollen nimmt die Liebe teil an Freud und Leid des Nebenmenschen (Röm 12, 15): wenn es ihm gut geht, sieht sie nicht scheel dazu (1 Kor 13, 4), und tut er unrecht, so empfindet sie keine Schadenfreude (οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ 1 Kor 13, 6). sondern hat Mitleid (σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ Kol 3, 12) und trägt die Sündenlast (τὰ βάρη) des andern (Gal 6, 2). Güte und Mitleid nennt der Apostel gerne zusammen (Kol 3, 12. Eph 4, 32), da das Mitleid das systematische Verhalten der χρηστότης gegenüber dem leidenden Mitbruder ist. Die Liebe macht alles gemeinschaftlich, selbst das Schuldgefühl teilt sie. Ein schönes Beispiel teilnehmender Liebe gibt der Apostel selbst, der sich freut über den guten Stand seiner Gemeinde und ihren Fortschritt in Glauben und Liebe (1 Kor 1, 4. 2 Kor 2, 3; 7, 4 u. a.), wie er auf der andern Seite

[1] Thieme (a. a. O) gibt den griechischen Ausdruck mit Niedergesinntheit wieder und definiert: „Die Niedergesinntheit ist die Willigkeit, unten zu sein und unten zu bleiben, das Gegenteil des Verlangens, andere Leute zu überragen" (S. 19). In Röm 12, 16 faßt er ταπεινοῖς maskulinisch auf (S. 33), was wegen des Gegensatzes ὑψηλά nicht wahrscheinlich ist.

Unglück und Sünde des Nächsten empfindet, als wäre es ihm selbst widerfahren: „Wo ist einer schwach, und ich wäre es nicht? Wo hat einer Ärgernis, und es brennt mich nicht?“ (2 Kor 11, 29.) Seine Trauer und sein Schmerz wegen des ungläubigen Volkes Israel ist so groß, daß er wünschte, selbst verbannt zu sein von Christus, wenn dadurch seine Brüder nach dem Fleische gerettet werden könnten (Röm 9, 2 3). Die Briefe des Apostels sind voll von Zeugnissen rührender Teilnahme, besonders für seine Gemeinden (2 Kor 2, 1—5. Phil 3, 18).

Das Wohlwollen wird zum Wohltun in der Dienstfertigkeit gegen den Nächsten, welche der Apostel fordert mit den Worten: „Durch die Liebe dienet einander“ (Gal 5, 13). Die Dienstbereitschaft, welche die eigenen Kräfte und Güter dem Nächsten zur Verfügung stellt, gibt sich vor allem kund in der Sorge für das geistige Wohl des Nebenmenschen. Hier lautet die Formel: ἡ ἀγάπη οἰκοδομεῖ (1 Kor 8, 1). „Trachtet nach der Erbauung der Gemeinde“, mahnt der Apostel die Korinther (1 Kor 14, 12), und sich selbst einschließend, ermuntert er die Römer: „Lasset uns dem nachtrachten, was zum Frieden und zur Erbauung untereinander dient“ (Röm 14, 19). Jeder soll seinem Nächsten zu Gefallen leben „zu seinem Besten, zur Erbauung“ (Röm 15, 2). Besonders die Unterhaltung soll so eingerichtet werden, daß sie der Erbauung dient (Eph 4, 29). Der Apostel selbst verfolgt bei allem, was er tut, den Zweck, zu erbauen (2 Kor 12, 19).

Die Erbauung des Nächsten geschieht indirekt durch gutes Beispiel. Paulus ermahnt den Timotheus: „Sei ein Vorbild (τύπος) der Gläubigen im Worte, im Wandel, in Liebe, im Glauben, in Keuschheit“ (1 Tim 4, 12). Dabei ist in erster Linie das Ärgernis (πρόσκομμα, σκάνδαλον Röm 14, 13) zu vermeiden: „Seid ohne Anstoß für Juden und Griechen und für die Gemeinde Gottes, so wie auch ich allen zu Gefallen bin in allen Stücken, indem ich nicht suche, was mir gut ist, sondern was der Menge gut ist, damit sie gerettet werden“ (1 Kor 10, 32). Wo die Gefahr besteht, man könnte

dem schwachen Mitbruder Anstoß geben, muß man auf seine Freiheit im Gebrauch der ἀδιάφορα verzichten (Röm 14, 21. 1 Kor 8, 9—13). Denn wenn der stärkere Christ durch sein Beispiel seinen Mitbruder, der noch nicht zu der Überzeugung gekommen ist, daß es für den Christen keinen Unterschied der Speisen und auch kein Götzenopferfleisch gibt (1 Kor 8, 4), zum Essen veranlaßt (οἰκοδομηθήσεται), so sündigt er gegen seinen Bruder, da er dessen Gewissen verletzt (1 Kor 8, 12).

Direkt äußert sich die Sorge um das Seelenheil des Nächsten durch Rügen, Belehren, Ermahnen, Zurechtweisen. Den Ungläubigen und Sündern soll die Schändlichkeit ihrer Werke, die Werke der Finsternis sind, durch Beleuchten mit dem Lichte der Wahrheit zum Bewußtsein gebracht werden (Eph 5, 11 ff). Die Liebeserweisungen gegen den fehlenden und verzagenden Mitbruder schärft der Apostel den Thessalonichern ein mit den Worten: „Wir ermahnen euch, Brüder, weiset zurecht (νουθετεῖτε) die Unordentlichen, tröstet (παραμυθεῖσθε) die Kleinmütigen, nehmet euch der Schwachen an, seid langmütig gegen alle“ (1 Thess 5, 14). Auch da, wo der Apostel auffordert, den, der seinem brieflichen Worte nicht gehorcht, zu zeichnen und keinen näheren Umgang mit ihm zu pflegen (συναναμίγνυσθε), fügt er bei: „Aber haltet ihn nicht wie einen Feind, sondern weiset ihn zurecht wie einen Bruder“ (2 Thess 3, 15). In erster Linie ist es Pflicht des Vorstehers einer Gemeinde, zu ermahnen und zurechtzuweisen (1 Thess 5, 12); aber wie 1 Thess 5, 14 deutlich zeigt, soll die ganze Gemeinde eine seelsorgerliche Tätigkeit entfalten. Allen, welche πνευματικοί sind, liegt die Pflicht ob, den fehlenden Mitbruder zurecht zu bringen (καταρτίζετε) im Geiste der Sanftmut (Gal 6, 1). Die Pflicht der brüderlichen Ermunterung ist eine gegenseitige unter den Gemeindemitgliedern (1 Thess 5, 11. 2 Kor 13, 11) und erfordert Liebe und Weisheit (Röm 15, 14. Kol 3, 16). Dieser aktiven Pflicht aller gegen alle entspricht die passive Pflicht, sich willig zurecht bringen und ermahnen zu lassen (2 Kor 13, 11). Die sittliche Förderung des Nebenmenschen

muß mit Eifer betrieben werden (πνεύματι ζέοντες Röm 12, 11); jede passende Gelegenheit muß ausgenützt werden (τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι), um denen, die draußen sind, das Evangelium, sei es durch Wort oder durch Beispiel, zu empfehlen (Kol 4, 5). Dabei hat man sich nach dem vorliegenden Bedürfnis zu richten (πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας Eph 4, 29) und sich der Fassungskraft und der jeweiligen Eigenart des andern anzupassen nach dem Beispiel des Apostels, der den Kindern Milch und den Erwachsenen feste Speise reicht (1 Kor 3, 1 f), den Heiden ein Heide, den Juden ein Jude und den Schwachen ein Schwacher wird (1 Kor 9, 19—22). So sehr die Starken Rücksicht zu nehmen haben auf die schwachen Mitbrüder, ebensosehr sollen sich die Schwachen hüten, unter dem Deckmantel brüderlicher Liebe sich um die freiere Lebensweise der Starken zu kümmern; sie sollen vielmehr Vertrauen haben auf die Gnade Gottes, die den freieren Mitbruder vor der Sünde bewahren kann und bewahren wird (Röm 14, 3 4).

Die Liebe erhebt sich nicht stolz über den Mitbruder, sie vergleicht sich auch nicht mit andern, um sich rühmen zu können, besser als dieser oder jener zu sein. Ebenso enthält sie sich des Richtens und überläßt das Gericht dem Herrn (Röm 14, 1—13. 1 Kor 4, 5). Sie prüft und richtet sich vielmehr selbst und verschließt das Auge nicht vor den eigenen Fehlern. Dadurch wird sie fähig, den fehlenden Bruder zurechtzuweisen und ihm seine Lasten tragen zu helfen (Gal 6, 1 ff). Aus der Selbsterkenntnis fließt so die Sanftmut (πραΰτης) und die Milde (ἐπιείκεια), wie aus Tit 3, 2 f deutlich hervorgeht, wo der Apostel diese Eigenschaften fordert unter dem Hinweis auf die eigene frühere Sündhaftigkeit.

Sanftmut und Milde, welche besonders den Herrn auszeichneten (2 Kor 10, 1), sollen die Gläubigen gegen alle Menschen erweisen (1 Kor 13, 4). Wo die Liebe mit den Fehlern des Nebenmenschen zu kämpfen hat oder wo sie keine Gegenliebe findet, wird sie zur Langmut (μακροθυμία 1 Kor 13, 4. 1 Thess 5, 14. Kol 3, 12), die alles trägt und alles duldet (1 Kor 13, 7), das Böse nicht anrechnet und sich nicht

erbittern läßt (1 Kor 13, 5), stets bemüht, Frieden zu halten und die Einheit des Geistes zu bewahren (Röm 12, 18. Eph 4, 2). Zorn und leidenschaftliches Wesen sind unerträgliche Gegensätze zu Güte, Demut, Sanftmut und Langmut, denen es eigen ist, zu verzeihen, wo ein berechtigter Vorwurf besteht (Kol 3, 8; vgl. mit 3, 12 ff). Der Geist der Versöhnlichkeit weicht auch dann nicht, wenn der Mitbruder bei seinem Unrecht beharrt: der Christ liebt auch seinen Feind. Er überläßt dem Herrn die Rache und schafft sich nicht selber Recht (Röm 12, 18 f), nicht einmal auf dem gesetzlichen Wege (1 Kor 6, 7). Die Liebe vergilt nicht Böses mit Bösem (Röm 12, 17. 1 Thess 5, 15), sondern mit Gutem, indem sie ihre Verfolger segnet (Röm 12, 14), den hungernden Feind speist und den dürstenden tränkt (Röm 12, 20). Das ist christliche Rache; wer so tut, sammelt Feuerkohlen auf das Haupt seines Feindes, aber nicht so fast, um ihm Reueschmerz zuzufügen, als ihn dadurch zu bessern und ihn sich zum Freunde zu machen. So überwindet der Christ das Böse mit Gutem (Röm 12, 21).

Die Liebe betätigt sich nicht bloß in der Sorge um das Seelenheil des Nächsten, sondern auch durch bereitwillige Hilfe bei äußeren Notlagen und Bedürfnissen: ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες (Röm 12, 13). In dieser Hinsicht sind die Liebeserweisungen so vielgestaltig als die Not und das Elend der Menschen. Den Bedrängten hilft die Liebe durch tatkräftige Unterstützung (1 Tim 5, 10), sie übt Gastfreundschaft (φιλοξενίαν Röm 12, 13), besucht die Gefangenen und bringt ihnen Trost und Erquickung (2 Tim 1, 16—18). Eine hervorragende Stelle nimmt naturgemäß die Unterstützung des Nächsten durch milde Gaben ein (Röm 12, 8. 2 Kor 9, 9 f. Kol 3, 12. 1 Tim 6, 17—19). Dabei muß, wie der Apostel ausdrücklich betont, die Liebe die Hand führen (1 Kor 13, 3). Nur dann ist das Almosen „ein lieblicher Geruch, ein angenehmes, wohlgefälliges Opfer für Gott“ (Phil 4, 18). Wie aber das äußere Werk der Liebe bedarf, um wertvoll zu sein, so erprobt sich auf der andern Seite in der Mildtätigkeit die Echtheit der Liebe (2 Kor 8, 8)

und dadurch der Gehorsam gegen die Vorschriften des Evangeliums (2 Kor 9, 13). Die milde Gabe wird Christus selbst dargebracht, indem er, was man dem Nächsten Gutes tut, so ansieht, als hätte man es ihm getan (2 Kor 9, 5). Liebeserweise gegen Arme (ὁ μεταδιδούς) und Kranke (ὁ ἐλεῶν) sollen geschehen in Einfalt (Röm 12, 8. 2 Kor 9, 13) und in Heiterkeit (Röm 12, 8), d. h. ohne Hintergedanken und ohne inneres Widerstreben, sondern freudigen Herzens und freundlichen Auges: „Denn einen fröhlichen Geber hat Gott lieb“ (2 Kor 9, 7). Der Wert der Gaben bestimmt sich nicht nach ihrer Größe, sondern nach dem Maße des guten Willens (2 Kor 8, 12). Jeder soll deshalb je nach Vermögen geben (2 Kor 8, 12), so reichlich wie möglich im Hinblick auf Gott, der nach Verdienst belohnt (2 Kor 9, 6), doch nicht so, daß die eigenen Angehörigen darunter notleiden, denn für diese muß man in erster Linie sorgen (1 Tim 5, 8). Zweck der gegenseitigen Unterstützung ist, einen gewissen Ausgleich zu schaffen zwischen Überfluß und Mangel, wie der Apostel nachdrücklich betonte, als er die Korinther zur Teilnahme an der Kollekte für die Armen in Jerusalem aufforderte: „Denn nicht soll andern Erleichterung, euch Bedrängnis sein, sondern eine Gleichheit zu Grunde liegen“ (ἐξ ἰσότητος). In der jetzigen Zeit soll euer Überfluß den Mangel jener ersetzen, damit auch der Überfluß jener ein Ersatz für euern Mangel sei, auf daß Gleichheit werde, wie geschrieben steht: „Wer das Viele, hatte nicht Überfluß, und wer das Wenige, hatte nicht Mangel“ (2 Kor 8, 13—15). Eine Gütergemeinschaft schwebte dem Apostel keineswegs als Ziel vor, sondern nur die Not der Gemeinde in Jerusalem sollte gehoben werden, was schon die Gegenüberstellung von περίσσευμα und ὑστέρημα beweist[1]. Unter Christen soll durch gegenseitiges Geben und Empfangen ein fortwährender Ausgleich sowohl des irdischen als des geistigen Besitzstandes stattfinden[2]. Von einer gesetzlichen Auffassung dieser

[1] Vgl. O. Schilling 12 f.

[2] ἵνα καὶ τὸ ἐκείνων περίσσευμα γένηται εἰς τὸ ὑμῶν ὑστέρημα in Vers 14 ist nicht so aufzufassen, als ob die Gemeinde von Jerusalem einmal in

vollen Lebensgemeinschaft zeigt sich bei Paulus keine Spur[1]. Das Ausgleichmotiv ist nicht das Recht, sondern die Liebe, wie es bei der relativen Gütergemeinschaft der ersten Christen in Jerusalem der Fall war.

IV. Die Pflichten hinsichtlich der Gemeinschaftsformen.

1. Ehe und Familie.

a) Die Ehe.

Die primitivste Gemeinschaftsform ist die Familie, welche auf der Ehe beruht. Die christliche Ehe ist monogam (1 Kor 7, 2) und unauflöslich. Es gibt höchstens eine äußerliche Trennung, welche zeitweilig oder für immer sein kann. Eine Wiederverheiratung ist ausgeschlossen, solange ein Teil noch lebt: „Den Verheirateten gebiete ich, vielmehr nicht ich, sondern der Herr: daß sich die Frau von ihrem Manne nicht trenne; hat sich aber eine getrennt, so bleibe sie unverheiratet oder versöhne sich mit ihrem Manne; ebenso der Mann soll seine Frau nicht entlassen" (1 Kor 7, 10 f). Der Apostel beruft sich ausdrücklich auf die Vorschrift des Herrn. Nach dieser darf die Frau sich von ihrem Manne nicht trennen (μὴ χωριζέσθω), und der Mann darf seine Frau nicht entlassen (μὴ ἀφιέτω). Findet aber eine Trennung statt — und solche Trennungen setzt der Apostel unter gewissen Umständen als berechtigt voraus —, so haben sich die beiden getrennt lebenden Ehegatten entweder zu versöhnen oder ehelos zu bleiben. Während das Verbot der Trennung Ausnahmen zuläßt, ist die Entlassung (ἀφιέναι) der Frau durch den Mann unter allen Umständen verboten. Denn diese Entlassung hat bei den Heiden und bei den Juden die Bedeutung einer Eheauflösung, eine solche gibt

die Lage kommen könnte, der Not der Korinther abhelfen zu müssen, sondern das Gebet der dankbaren Armen und ihre Verdienste bei Gott sollen auch den Wohltätern zu gute kommen (vgl. Schäfer z. d. St. S. 482 f und Titius 120).

[1] Apg 2, 42 44—47; 4, 32—35.

es aber unter Christen nicht. Ist dagegen ein Eheteil gestorben, so ist der überlebende Teil frei und kann heiraten, wenn er will; nur muß es „im Herrn“ geschehen, d. h. der gewählte Gemahl muß ein Christ sein (1 Kor 7, 39. Röm 7, 2–3).

Wie verhält es sich nun bei gemischten Paaren? Gelten dieselben Vorschriften auch bei Ehen zwischen Gläubigen und Ungläubigen? Der Apostel hat für die in gemischter Ehe Lebenden kein Wort des Herrn, das ihr gegenseitiges Verhältnis regelt. Er gibt ihnen deshalb Anweisungen kraft eigener Autorität: „Den übrigen sage ich, nicht der Herr: wenn ein Bruder eine ungläubige Frau hat und diese willigt ein, mit ihm zu leben, so soll er sie nicht entlassen. Und ebenso, wenn eine Frau einen ungläubigen Mann hat und dieser willigt ein, mit ihr zu leben, so soll sie ihn nicht entlassen“ (1 Kor 7, 12 13). Es ist bemerkenswert, daß der Apostel die in gemischter Ehe Lebenden nicht „Verheiratete“ nennt, sondern einfach die „übrigen“ (οἱ λοιποί), als wollte er damit sagen, daß sie weder zu den Nichtverheirateten gehören, da sie tatsächlich im Stande der Ehe leben, noch auch zu den Verheirateten, weil diese Bezeichnung der christlichen Ehe vorbehalten sein solle[1]. Der Apostel wendet sich an den christlichen Eheteil und verbietet ihm, den heidnischen Eheteil zu entlassen (ἀφιέναι), wenn dieser mit ihm leben will. Der Christ soll sich durch keinerlei religiöse Bedenken beunruhigen lassen. „Denn der ungläubige Mann ist geheiligt in der Frau, und die ungläubige Frau ist geheiligt in dem Bruder; sonst wären ja auch eure Kinder unrein und sie sind doch heilig“ (1 Kor 7, 14). So wenig christliche Eltern entweiht und befleckt werden durch den Verkehr mit ihren Kindern, welche die Taufe noch nicht empfangen haben, ebensowenig wird der christliche Eheteil durch den ehelichen Verkehr mit dem heidnischen befleckt. Das Gegenteil findet statt. Nicht der Gläubige wird befleckt, sondern der Ungläubige wird durch die innige Verbindung

[1] Prat I 155.

mit dem Gläubigen geheiligt, wie die ungetauften Kinder heilig sind wegen ihrer Zugehörigkeit zu christlichen Eltern. Das ist aber nicht so zu verstehen, als ob die innere Heiligkeit des Christen auf den Heiden überginge, wohl aber in dem Sinne, daß der Heide durch die innige Lebensgemeinschaft mit dem Christen auch bis zu einem gewissen Grade in Verbindung mit der Gemeinschaft der Heiligen steht und fortgesetzt einen heiligenden Einfluß erfährt.

So sehr der Apostel dem Christen verbietet, den heidnischen Eheteil zu entlassen, wenn dieser die Fortsetzung der Ehe will, so wenig wünscht er, daß der Christ in der ehelichen Gemeinschaft verharre, wenn der Heide die Ehe nicht mehr in friedlicher Weise fortzusetzen gesonnen ist: „Wenn aber der Ungläubige sich trennt, so trenne er sich; nicht geknechtet ist der Bruder oder die Schwester unter solchen Umständen; in Frieden nur hat uns Gott berufen“ (1 Kor 7, 15). Es kann nicht der Wille Gottes sein, daß der Christ ein Verhältnis fortsetze, das für ihn eine Quelle des Unfriedens ist. Der Christ soll sich auch nicht durch die ganz unsichere Hoffnung, den heidnischen Eheteil im Laufe der Zeit zu bekehren und so zu retten, bestimmen lassen, die Ehe fortzusetzen, wenn dem andern Teil der gute Wille zu einem harmonischen Zusammenleben fehlt (1 Kor 7, 16). Die sehr zweifelhafte Aussicht auf Bekehrung des Heiden wiegt das Opfer des Friedens und der Freiheit nicht auf. Der Apostel gibt hier eine Erlaubnis, einen Rat; er macht eine Ausnahme von dem allgemeinen Satz: „Jeder soll bleiben in dem Stand, in dem ihn der Herr berufen hat.“ Wenn aber eine moralische Gefahr ausgeschlossen ist, soll es natürlich dem Christen nicht verwehrt sein, auf das Privileg des Apostels zu verzichten und bei dem heidnischen Eheteil auszuharren. Jedenfalls aber darf niemals die Initiative zur Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft vom christlichen Eheteil ausgehen.

Ist nun in dem sog. „Privilegium Paulinum“ nur die Rede von einer Ehetrennung, von einer Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft oder gibt der Apostel dem Christen, der

sich trennen darf, zugleich auch das Recht der Wiederverheiratung? Stampfl[1] verneint letzteres. Es ist nun allerdings wahr, daß der Fall der Wiederverheiratung vom Apostel gar nicht berührt wird. Allein damit ist nicht ausgeschlossen, daß der Apostel von einer Ehescheidung spricht, welche das Recht der Wiederverheiratung zur Folge hat. Es fehlt nicht an Gründen, welche das sehr wahrscheinlich erscheinen lassen. Einmal wäre es sonst nicht recht einzusehen, warum er den scharfen Unterschied macht zwischen „Verheirateten", d. h. christlichen Eheleuten, und zwischen gemischten Paaren, die er nur οἱ λοιποί nennt und also nicht voll und ganz unter die Verheirateten rechnet. Sodann das Verbot, den heidnischen Eheteil zu entlassen im Sinne einer eigentlichen Eheauflösung (ἀφιέναι) für den Fall, daß der Heide in die Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft einwilligt, schließt doch wohl das Recht in sich, die Ehe als aufgelöst zu betrachten, wenn dieser Fall nicht eintritt, sondern der Heide sich trennen will. Wenn auch das χωριζέσθω in 1 Kor 7, 15 an und für sich nicht für eine eigentliche Ehescheidung mit dem Recht der Wiederverheiratung in Anspruch genommen werden kann (vgl. 1 Kor 7, 11) — ebensowenig wie οὐ δεδούλωται —, so ist es doch wohl hier in dem Sinne zu verstehen, daß der sich trennende Christ wieder heiraten darf, weil es das positive Korrelat zu dem bedingten Verbot μὴ ἀφιέτω bildet.

b) Ehe und Jungfräulichkeit.

Wie ist die Ehe im Vergleich zur Jungfräulichkeit zu beurteilen? Welcher von diesen beiden Ständen verdient ideal betrachtet den Vorzug? Und nach welchen Gesichtspunkten hat der einzelne die Standeswahl zu treffen? Welches sind die sittlichen Wertmomente der Ehe? Das sind die Fragen, die uns hier beschäftigen.

---

[1] Die Mischehenfragen im ersten Korintherbrief, in Weidenauer Studien 1906, 59—79. Die heutige kirchliche Mischehenpraxis erklärt er aus der päpstlichen Vollgewalt auf Grund einer „interpretatio extensiva".

Es ist sicher und wird mehr und mehr auch von protestantischen Forschern zugegeben: der Apostel gibt der Jungfräulichkeit den Vorzug vor der Ehe[1]. Er beginnt seine Ausführungen über Ehe und Jungfräulichkeit mit dem Satze: „Es ist dem Menschen gut, kein Weib zu berühren“ (1 Kor 7, 1). Es ist sehr wohl möglich, daß die Korinther, auf diesen Satz gestützt, die Ehe und den ehelichen Verkehr als unerlaubt zu betrachten geneigt waren. Der Apostel anerkennt diesen Satz, legt ihn seiner Erläuterung zu Grunde und wendet ihn nacheinander auf den ehelichen Verkehr, auf die Ehe und die Witwenschaft an. Der Sinn des Satzes ist deutlich der: Das Ideal ist der Verzicht auf jeden Geschlechtsverkehr. Dementsprechend wünscht der Apostel, es möchten alle Enthaltsamkeit üben wie er selbst (1 Kor 7, 7 8). Seine Meinung (γνώμη)[2] als die eines solchen, der Barmherzigkeit erlangt hat, treu zu sein (1 Kor 7, 25), und der den Geist Gottes besitzt (1 Kor 7, 40), geht dahin, „daß es dem Menschen gut (καλόν) ist, so zu sein“, nämlich jungfräulich (1 Kor 7, 25), und daß die Witwe seliger ist (μακαριωτέρα), wenn sie sich nicht mehr verheiratet (1 Kor 7, 40). Dementsprechend wird der besser tun (κρεῖσσον ποιήσει), der seine Jungfrau nicht verheiratet (1 Kor 7, 38). Damit stimmt überein, daß auch innerhalb der Ehe an sich die Enthaltsamkeit das Idealere ist. Dennoch sollen sich die Eheleute nur zeitweilig des ehelichen Umganges enthalten; aber der Apostel will das, wie er ausdrücklich betont, nicht als Gebot (ἐπιταγή), sondern als Zugeständnis (συγγνώμη) aufgefaßt wissen (1 Kor 7, 4—6). Hieraus ergibt sich mit voller Klarheit, daß an sich die Jungfräulichkeit den Vorzug verdient vor der Ehe.

---

[1] R. Mackintosh (S. 350) gibt die Anschauung des Apostels in 1 Kor Kap. 7 mit folgenden Worten wieder: „Die christliche Ehelosigkeit ist nicht verächtlich, sie ist oder kann bewundernswert sein; auf alle Fälle ist sie bestimmt der Ehe vorzuziehen.“ Und er bemerkt dazu: „Protestanten kann diese Entscheidung kaum willkommen sein. Aber wir müssen uns den Tatsachen beugen; es ist eine Tatsache, daß St Paul diesen Glauben festgehalten und befördert hat.“

[2] γνώμη hat in 1 Kor 7, 25 als Gegensatz zu ἐπιταγή den Sinn von Rat.

Zwei Gründe nennt der Apostel für seine Empfehlung der Jungfräulichkeit. Einmal hat der Unverheiratete in der bevorstehenden Not (ἐνεστῶσα ἀνάγκη 1 Kor 7, 26) nicht soviel Trübsal am Fleische (θλῖψις τῇ σαρκί 1 Kor 7, 28) zu erdulden wie der Verheiratete. Hier nimmt der Apostel Bezug auf die Parusie, bei welcher diejenigen weniger Betrübnis erfahren, welche keine Familienbande fesseln. Sodann macht aber der Apostel als Hauptgrund geltend, daß es die Freiheit von irdischen Sorgen dem Unverheirateten leichter macht, auf seine sittliche Vervollkommnung bedacht zu sein: „Der Ehelose sorgt für des Herrn Sache, wie er dem Herrn gefalle“ (1 Kor 7, 32), ebenso die Jungfrau, damit sie heilig sei an Leib und Seele (1 Kor 7, 34)[1]. „Der Verheiratete dagegen sorgt für die Dinge der Welt, wie er seiner Frau gefalle, und ist geteilt (1 Kor 7, 33), ebenso die Frau, wie sie dem Mann gefalle“ (1 Kor 7, 34). Der Apostel betrachtet somit den jungfräulichen Stand als den leichteren Weg zur vollen Hingebung an Gott (1 Kor 7, 35: πρὸς τὸ εὔσχημον καὶ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως). Jakoby[2] hat deshalb recht, wenn er trotz starker Betonung des Parusiegedankens sagt, daß der Apostel dieselben Grundsätze aufgestellt hätte, auch wenn er das Weltende nicht so nahe geglaubt hätte.

Der Grundsatz, daß die Jungfräulichkeit der leichtere Weg zur Vollkommenheit sei, bedarf aber der Einschränkung. Nur für diejenigen ist das der Fall, welche die besondere Gabe (ἴδιον χάρισμα) von Gott erhalten haben, jungfräulich zu leben.

---

[1] Titius (S. 116) nennt das einen „verderblichen Gedanken. Denn hier wirkt im Hintergrunde die mit 1 Thess 4, 4, 1 Kor 7, 14 unvereinbare Vorstellung mit, daß der unberührte Leib der Jungfrau seliger sei als der Leib des Weibes, daß das Weib sich nicht gleiche Heiligkeit an Leib und Seele bewahren könne wie die Jungfrau.“ Dagegen ist zu bemerken: Fürs erste, die höhere Wertung der leiblichen Integrität an sich ist hier nicht ausgesprochen. Sodann ist von einer Unmöglichkeit, daß die Ehefrau die Heiligkeit an Leib und Seele bewahren könne, nicht die Rede. Der Apostel spricht einen allgemeinen Erfahrungssatz aus im Sinne der Regel.

[2] S. 351.

Wer fürchtet, den Anforderungen des ehelosen Standes nicht gewachsen zu sein und unenthaltsam zu werden, für den ist die Ehe der sicherere Weg zum Heile, er soll heiraten (1 Kor 7, 9 und 7, 2). Wenn Jakoby[1] die Entscheidung der Standeswahl davon abhängig machen will, ob einer davon überzeugt ist, das „Ideal christlicher Ehe als einer Gemeinschaft, die von völliger Hingabe an den Herrn nicht zurückhält", realisieren zu können oder nicht, so stellt er den Sinn des Apostels gerade verkehrt dar, da Paulus nicht vom Eheideal ausgeht, sondern von der Jungfräulichkeit, die nach seinem Dafürhalten an sich der leichtere Weg und das höhere Ideal ist. Also nicht: Kannst du eine Ehe eingehen, ohne in deinem Gebetsleben gehemmt zu werden? sondern: Kannst du auf die Ehe verzichten, ohne zu fallen? Das ist die Frage.

Daß wir damit die Anschauungen des Apostels richtig wiedergegeben haben, zeigen seine Weisungen an die Väter oder Vormünder, welche heiratsfähige Mädchen haben und sich vorgenommen hatten, dieselben jungfräulich zu bewahren (1 Kor 7, 36—38)[2]. Wenn ein Vater diesen Vorsatz gefaßt hat und er erkennt später, daß die vollreif gewordene (ὑπέρακμος) Tochter zur Ehe neigt, so daß er fürchtet, es könnte ein Fehltritt vorkommen (ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει), wenn er auf seinem ursprünglichen Vorhaben beharrt, so soll er das Mädchen und ihren Freier heiraten lassen (γαμείτωσαν). Der Vater kann beruhigt sein, er sündigt nicht (οὐχ ἁμαρτάνει), wenn er unter solchen Umständen der Stimme der Klugheit folgend seinem Entschlusse untreu wird (ὃ θέλει ποιείτω). Es muß ja geschehen (καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι); der Vater ist in diesem Falle nicht Herr seines Willens. Anders ist es, wenn der Vater sich nicht in solcher Zwangslage befindet. Hegt

[1] S. 353.

[2] Die von Grafe, Rohr (S. 365—521), Achelis (a. a. O.) und Schäfer (z. d. St. S. 149 ff) vertretene Ansicht, es handle sich hier nicht um Vater bzw. Vormund und Tochter, sondern um ein ähnliches Verhältnis wie bei den „mulieres subintroductae", ist nach den Ausführungen von Jos. Sickenberger (S. 44—69) und Hugo Koch (S. 401—407) als endgültig abgetan zu betrachten.

der Vater weder irgend welche Befürchtung (ἔστηκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἑδραῖος), noch tritt eine Notwendigkeit an ihn heran (μὴ ἔχων ἀνάγκην), ist er vielmehr in der Lage, nach seinem Willen handeln zu können (ἐξουσίαν δὲ ἐχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος) und hat er den Vorsatz gefaßt, seine Tochter jungfräulich zu bewahren (καὶ τοῦτο κέκρικεν ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ), so wird er gut tun (καλῶς ποιήσει), wenn er seinen Vorsatz durchführt. Aber er tut nur dann gut daran, wenn wirklich alle diese Bedingungen zutreffen, wenn insbesondere sein Entschluß mit der Neigung seiner Tochter sich im Einklang befindet und eine sittliche Gefahr nicht zu befürchten ist. Die Handlungsweise des ersten Vaters bezeichnet der Apostel als nicht sündhaft, ja als gut (1 Kor 7, 38). Wenn der Apostel zum Schlusse sagt, wer seine Tochter nicht verheiratet, tut besser (1 Kor 7, 38), so vergleicht er hier rein theoretisch und prinzipiell Jungfräulichkeit und Ehe und gibt ersterer den Vorzug ganz übereinstimmend mit seinen sonstigen Ausführungen[1].

Wenn aber auch die Jungfräulichkeit an sich das Vorzüglichere ist, so ist damit keineswegs die Ehe sittlich entwertet. Sie ist nicht bloß erlaubt, sondern sie ist gut. Vor allem bewahrt sie vor Sünden der Unzucht (1 Kor 7, 2; vgl. 7, 5). Dieses sittliche Wertmoment macht der Apostel in 1 Kor Kap. 7 in erster Linie geltend. Durch eine rigoristische Richtung in Korinth, welche die Erlaubtheit des Geschlechtsverkehrs überhaupt in Zweifel zog, sah sich der Apostel veranlaßt, dieses Moment in den Vordergrund zu stellen und die Ehe vorwiegend unter dem sexuellen Gesichtspunkte zu behandeln und zu beurteilen. Trotzdem finden sich auch an dieser Stelle, wie selbst v. Soden[2] zugibt, Elemente, aus welchen das christliche Eheideal erwachsen ist. Einmal spricht der Apostel von einem „Sichzugefallenleben", d. h. von Geschlechtsliebe, von Sorge füreinander (1 Kor 7, 32—35)[3]; sodann ist das Verhältnis der Eheleute, wie aus 1 Kor 7, 14—16 hervorgeht, ein so

[1] Hugo Koch 406 f. [2] S. 144. [3] Titius 113.

inniges und geistiges, daß bei gemischten Ehen der heidnische Mann durch die christliche Frau geheiligt ist (1 Kor 7, 14) und der heidnische Teil durch den christlichen Ehegatten gerettet werden kann (1 Kor 7, 16). Zwischen den christlichen Eheleuten aber besteht eine Gebetsgemeinschaft (1 Kor 7, 5). Auch erscheinen Mann und Frau einander gleichgestellt, beide haben dieselben Rechte und dieselben Pflichten (1 Kor 7, 4 f; 7, 12 f). Endlich nimmt der Apostel auch für die Berufung zum ehelichen Stande ein eigenes Charisma an (1 Kor 7, 7); ferner spricht er von einem Heiraten im Herrn (1 Kor 7, 39: γαμηθῆναι ἐν κυρίῳ), und 1 Kor 11, 11 sagt er: „Doch ist weder die Frau ohne den Mann noch der Mann ohne die Frau im Herrn." Hier ist die Ehe deutlich in die christliche Lebenssphäre hineingestellt[1]. Nehmen wir hierzu noch das Wort des ersten Timotheusbriefes (2, 15), wo der Apostel von der Frau sagt: „Sie wird gerettet werden durch Kindergebären, wenn sie bleibt in Glaube und Liebe und Heiligung samt Selbstbeherrschung", so sehen wir klar, daß der Apostel den ehelichen Stand mit all seinen Pflichten religiös-sittlich gewürdigt hat. Die Pflichten, Sorgen und Mühen, welche die Ehe naturgemäß mit sich bringt, sind dem Apostel ein Stück vom Dienste Gottes. Am schärfsten und originellsten zeigt der Epheserbrief (5, 25—33), wie hoch Paulus die Ehe gewertet hat. Hier, wo er nicht durch bestimmte Verhältnisse und bestimmte Fragen eingeengt ist, sondern seine Gedanken frei entfalten kann, beschreibt er das eheliche Verhältnis nach dem Vorbilde der Verbindung Christi mit seiner Kirche, nennt die christliche Ehe ein „großes Geheimnis" (Eph 5, 32) und zeichnet das Eheideal mit herrlichen Worten. Darüber werden wir noch des näheren im folgenden Abschnitt zu handeln Gelegenheit haben.

[1] Hier liegt zweifellos der Gedanke vor, „daß die richtige Eheführung selbst als ein Teil des Dienstes gegen den Herrn gedacht werden kann", den Titius (S. 117) sucht, aber nicht findet, um der aus 1 Kor 6, 13 ff gezogenen Konsequenz, daß die Beurteilung der Unzucht als ein Weggeben der Glieder Christi an eine Buhlerin jede, auch die eheliche Geschlechtsgemeinschaft ausschließe, zu entgehen.

c) Die Standespflichten der Familienglieder.

Der Mann ist Haupt des Weibes, wie Christus das Haupt seiner Kirche ist, welche seinen Leib bildet. Die Frau ist deshalb dem Manne Gehorsam schuldig wie die Kirche Christo. Denn dieser ist ihr an Christi Statt zum Haupte gesetzt (Eph 5, 22—24. 1 Kor 11, 3. Kol 3, 18). Diese Unterordnung der Frau unter den Mann kommt bei der Gemeindeversammlung zum Ausdruck in der Sitte, daß die Frauen das Haupt zu bedecken pflegen (1 Kor 11, 10), während die Männer ohne Kopfbedeckung beten. So verlangt es das allgemeine Empfinden (1 Kor 11, 13). Das andere wäre ein Verstoß gegen die dem Weibe ziemende schamhafte Zurückhaltung (1 Kor 11, 5 6). Ebensowenig darf eine Frau in der Gemeindeversammlung lehrend auftreten, sie soll sich vielmehr still verhalten (1 Tim 2, 12); ausgenommen sind die charismatisch begabten Frauen (1 Kor 11, 5). Dagegen haben alle Frauen das Recht und die Pflicht, ihre Hausgenossen in religiös-sittlichen Dingen zu unterweisen (Tit 2, 3. Apg 18, 26). Der Apostel verurteilt jede Emanzipation des weiblichen Geschlechtes aufs schärfste (1 Kor 11, 3—16; 14, 34—36. 1 Tim 2, 11—15)[1]. Wenn auch bezüglich der Stellung zu Gott im Christentum jeder Geschlechts- wie auch jeder Standesunterschied aufgehört hat (Gal 3, 28), so darf doch dieses religiöse Verhältnis nicht ohne weiteres auf das soziale Gebiet übertragen werden. Solchen Bestrebungen gegenüber verweist Paulus darauf, daß Adam zuerst geschaffen worden ist (1 Tim 2, 13), und erst nach ihm, und zwar aus ihm und wegen ihm, das Weib (1 Kor 11, 8 9). „Nicht Adam wurde betrogen, sondern die Frau ließ sich betrügen und kam zu Fall“ (1 Tim 2, 14). Dem entspricht die Erfahrung aller Zeiten, daß die Frau der Täuschung und Verführung leicht zugänglich und somit nicht geeignet ist, zu lehren und zu herrschen. Das häusliche Wirken als Gattin und Mutter ist der Beruf, der den Frauen zugeteilt ist (1 Tim 2, 15); ihre Männer und Kinder sollen sie lieben; sittsam sollen sie sein,

[1] Lütgert XII (1908) 252; XIII (1909) 40 ff.

keusch, häuslich (οἰκουργούς), gütig, ihren Männern untertan (Tit 2, 5).

Doch soll die Überordnung des Mannes nicht überspannt werden: „Jedoch ist weder der Mann ohne das Weib noch das Weib ohne den Mann im Herrn“ (1 Kor 11, 11). Mann und Weib sind in der übernatürlichen Heilsordnung zu gegenseitiger Unterstützung und Ergänzung aufeinander angewiesen. Und wenn auch ursprünglich das Weib aus dem Manne gebildet ist, so ist es doch ebenso wahr, daß jetzt der Mann vom Weibe geboren wird; beide zusammen aber sind wie alle Geschöpfe aus Gott und haben deshalb beide ihn als ihren höchsten Herrn anzuerkennen und zu verehren (1 Kor 11, 12). Also auch der Mann ist in gewisser Beziehung abhängig von dem Weibe und hat diese Abhängigkeit zu respektieren. Die Unterordnung wird der Frau leicht gemacht durch die aufopfernde Liebe, die ihr der Mann entgegenzubringen hat: „Ihr Männer, liebet die Frauen, so wie auch Christus die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben hat“ (Eph 5, 25). Der Mann soll seine Frau lieben (Eph 5, 33. Kol 3, 19), hegen und pflegen (Eph 5, 29) wie seinen eigenen Leib schon aus Selbstliebe. Denn „wer seine Frau liebt, liebt sich selbst“ (Eph 5, 28). Die Liebe des Mannes zu seiner Frau soll sich aber nicht bloß in der Sorge um ihr leibliches Wohl kundgeben, sondern der Mann soll auch auf die sittliche Vervollkommnung der Frau bedacht sein nach dem Beispiele Jesu Christi, der für die Heiligung seiner Kirche sorgt mit völliger Selbsthingabe (Eph 5, 25—27)[1].

[1] Clemen (Paulus II 107 A. 6) glaubt, die Ausführungen im Epheserbrief über das Verhältnis von Mann und Frau harmonierten nicht mit der sonstigen Darstellung des Apostels, und behauptet deshalb, Eph 5, 22 ff stamme nicht von Paulus. Auch Jordan (a. a. O.) meint bei Paulus einen Zwiespalt in dieser Frage konstatieren zu müssen; trotz der Anerkennung der Frau als freier, selbständiger, sittlicher Persönlichkeit machen sich schon bei Paulus die Einflüsse der antiken Welt geltend, welche die Frau „wieder in die Rolle einer Menschheit zweiter Ordnung rücken wollen“ (S. 21). — Demgegenüber ist zu beachten, daß die energischen Worte bezüglich der Unterordnung der Frau unter den Mann im Kampf

Was das Verhältnis von Eltern und Kindern anlangt, so sollen die Kinder den Eltern gehorchen. Denn das ist recht und wohlgefällig im Herrn (Eph 6, 1. Kol 3, 20). Der Apostel beruft sich dabei auf das vierte Gebot des Dekalogs, welches das erste Gebot mit einer Verheißung sei (Eph 6, 2 3). Auf der andern Seite sollen die Väter den Kindern den Gehorsam nicht erschweren dadurch, daß sie dieselben erzürnen (Eph 6, 4) und reizen, damit sie nicht mutlos werden (Kol 3, 21). Vielmehr sollen die Väter die Kinder erziehen in Zucht und Ermahnung des Herrn (Eph 6, 4).

2. Der Staat.

a) Stellung zum Staat.

Der Staat hat von Paulus in Röm 13, 1—7 eine fast auffallende Würdigung erfahren. Die obrigkeitliche Gewalt stammt dem Apostel von Gott, sie ist ein Teil der alles umspannenden Macht Gottes und von ihm einzelnen Menschen übertragen, damit sie an seiner Statt (Röm 13, 4: θεοῦ διάκονος. Röm 13, 6: λειτουργοὶ θεοῦ) die gottgewollte Ordnung aufrecht erhalten (Röm 13, 1—3), indem sie das Gute fördern und belohnen und das Böse bestrafen (Röm 13, 4). Daraus ergibt sich als Pflicht für alle Menschen, der Obrigkeit untertan zu sein (Röm 13, 1), und zwar nicht bloß aus Furcht, sondern auch um des Gewissens willen (Röm 13, 3 5). Widerstand gegen die Obrigkeit ist Widerstand gegen Gottes Anordnung (Röm 13, 2). Durch Abgaben haben die Untertanen der Obrigkeit die materiellen Mittel zu verschaffen, welche sie benötigt, um ihren Obliegenheiten nachzukommen (Röm 13, 6 7)[1].

Wie kommt nun Paulus dazu, zur Zeit, da ein Nero auf dem Throne der römischen Cäsaren saß, in einem Schreiben an die christliche Gemeinde in Rom Staat und Obrigkeit so

gegen die Frauenemanzipation geschrieben worden sind und daß Paulus hier als praktischer Seelsorger Beweisgründe gewählt hat, welche der Fassungskraft seiner Leser angepaßt waren.

[1] Prat (II 459) betont mit Recht, daß es nach Paulus Gewissenspflicht ist, Steuer zu zahlen.

hoch einzuschätzen? Vor allem ist zu beachten, daß der Apostel nicht so fast auf die bestehenden Verhältnisse reflektiert, als vielmehr Staat und Obrigkeit nach dem Ideal darstellt, das er in sich trägt. Dennoch müssen wir annehmen, daß er die zur Zeit bestehende Obrigkeit zum Gegenstand des Glaubens und des religiös bestimmten Gewissens machen wollte. Paulus ließ sich bei dieser idealen Würdigung von Staat und Obrigkeit zweifellos durch eine organisatorische, vielleicht aber auch durch eine apologetische Tendenz bestimmen. Er wollte den Römern auf der einen Seite ihre Bürgerpflichten einschärfen, um etwaigen sozialen und politischen Konsequenzen aus dem christlichen Glauben vorzubeugen, auf der andern Seite wollte er wohl dem Vorwurf der Staatsgefährlichkeit des Christentums begegnen. Beide Zwecke ließen sich am besten erreichen, wenn er Staat und Obrigkeit ihrer Idee nach würdigte. Dabei spielten aber gewiß auch die guten Erfahrungen mit, die der Apostel persönlich mit dem römischen Staate gemacht hat.

Auch in den Pastoralbriefen schärft der Apostel die Pflichten gegen die Obrigkeit ein. Im Titusbriefe (3, 1) mahnt er, die Christen sollen den Fürsten und Gewalten untertan sein, und im ersten Timotheusbriefe (2, 2) fordert er auf zum Gebet für Könige und alle Obrigkeiten. Der Inhalt des Gebetes ist das Wohl und die rechte Pflichterfüllung der Regenten und der Obrigkeit überhaupt. Der Zweck geht dahin, daß die Christen ihr Leben in einer durch Unterdrückung, Feindschaft und Krieg nicht gestörten Ruhe und Stille führen können, in aller Frömmigkeit und würdevollen Haltung. Hieraus sehen wir deutlich, wie hoch Paulus das Staatsleben einschätzt. Selbst die Übung der Frömmigkeit und die ernste und ehrbare Lebensführung (σεμνότης) der Christen setzen ein geordnetes Staatswesen voraus[1].

Trotz der Anerkennung des Staates sowohl als Rechtsstaat wie als Kulturstaat ist es doch eines Christen unwürdig, sich

[1] Es ist angesichts solcher Worte nicht zu verstehen, wie Weinel (Stellung des Urchristentums zum Staat) sagen kann, innerlich haben die Apostel den Staat ebenso abgelehnt wie Jesus.

von Heiden nach heidnischem Maßstabe Recht sprechen zu lassen. Dabei kommt aber noch als weiterer Grund in Betracht, daß dadurch die Solidarität der christlichen Gemeinde, welche sich möglichst eng zusammenschließen soll, gefährdet wird (1 Kor 5, 12 13)[1].

Bei der hohen Auffassung, welche der Apostel vom Staate hat, ist für einen Christen auch die Übernahme und Ausübung eines öffentlichen Amtes erlaubt, wie der Apostel auch bereits einen Schatzmeister der Stadt (Röm 16, 23) und kaiserliche Palastbeamte (Phil 4, 22) unter seinen Christen zählt. Selbst Soldaten hatten das Evangelium angenommen, ohne den Beruf zu wechseln (Phil 1, 13), entsprechend dem Grundsatze des Apostels, jeder bleibe in dem Berufe, in dem er berufen wurde (1 Kor 7, 20).

Aus dem letzteren Grundsatze sowie aus 1 Kor 7, 18, wo der Apostel dagegen protestiert, daß das Zeichen der Beschneidung aufgehoben werde, entnimmt Franke[2] auch die Berechtigung der Nationalität. Doch läßt sich hieraus eher die Gleichgültigkeit nationaler Unterschiede erschließen. Wenn der Apostel den Vorrang Israels gegenüber andern Nationen hervorhebt (Röm 3, 2; 9, 4 5; 11, 24), so bringt er stets religiöse Vorzüge in Anschlag. Dagegen ist der Wunsch des Apostels in Röm 9, 1—3, er möchte verdammt sein, wenn dadurch seine Brüder im Fleische gerettet würden, der Ausdruck des zu den größten Opfern bereiten Patriotismus, insofern er Liebe zum eigenen Volke ist. Wo aber das nationale Bewußtsein partikularistische Interessen auf dem Gebiete der Religion verficht, da tritt der Apostel scharf entgegen, das ist πεποίθησις ἐν σαρκί (Phil 3, 4) und als solche unchristlich.

b) Stellung zur Sklavenfrage.

Die Sklaverei war zur Zeit des Apostels Paulus eine Existenzbedingung des römischen Staates. Es gab im römischen Reiche damals zehnmal mehr Sklaven als Bürger. In der Sklavenfrage konzentrierte sich das soziale Problem jener Zeit.

[1] Vgl. Titius 125. [2] S. 734.

Den Sklaven die Freiheit zu verkünden, wäre gleichbedeutend gewesen mit der Proklamierung des Bürgerkrieges und mit der äußersten Gefährdung der jungen Kirche. Auch den Sklaven selbst wäre das unvermittelte Geschenk der Freiheit sittlich nicht förderlich gewesen. Es war darum ausgeschlossen, daß der Apostel die sozialen Konsequenzen aus der religiös-sittlichen Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit des Christentums ziehen konnte. Sollte das Evangelium die sozialen Verhältnisse reformieren, so mußte es allmählich und von innen heraus geschehen.

Deshalb begnügte sich der Apostel damit, das innere Verhältnis zwischen Herr und Sklave umzugestalten. Der Sklave soll seiner Stellung innerlich entwachsen. „Ihr seid alle Söhne Gottes durch den Glauben an Christus Jesus; soviel euer auf Christus getauft sind, habt ihr Christus angezogen. Da ist nicht Jude noch Heide, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Weib, denn alle seid ihr eins in Christus Jesus“ (Gal 3, 27 f). Dieses hohe Bewußtsein seiner Würde als Kind Gottes und seiner religiös-sittlichen Gleichstellung soll den christlichen Sklaven keineswegs veranlassen, seine Fesseln zu sprengen, sondern ihn vielmehr dazu bewegen, in freiem, innerlichem Gehorsam, als diene er Christus dem Herrn, seine Arbeit gewissenhaft zu verrichten und nicht in unwürdiger Augendienerei um Menschengunst buhlend — letzteres wäre eines Christen unwürdig. Der Gehorsam des Sklaven gegen seinen Herrn muß in Wahrheit ein Gehorsam sein, den er Gott leistet; von ihm erwartet er auch Lohn dafür, denn er wird Sklaven und Herren ohne Ansehen der Person nach ihren Werken vergelten (Eph 6, 5—9. Kol 3, 22—25). Durch eine solche Auffassung verliert der Dienst des Sklaven das Entwürdigende und gleichzeitig ist die Gefahr der Emanzipation beseitigt.

Dementsprechend verlangt der Apostel auch von den Herren nicht, daß sie ihre Sklaven freilassen, sondern nur, daß sie dieselben so behandeln, wie es ihre beiderseitige Stellung zu Gott erfordert. Die Herren sollen ihre Herrschaft in derselben christlichen Gesinnung ausüben wie die Sklaven ihren Dienst

(Eph 6, 9). Grausamkeit und Härte sollen sie meiden und denselben geben, was recht und billig ist, im Bewußtsein, daß sie ebenso wie die Sklaven einst Rechenschaft ablegen müssen vor Gott, der nur den inneren sittlichen Wert und nicht die äußere Stellung in Anschlag bringen wird (Eph 6, 9. Kol 4, 1).

Den Philemon mahnt der Apostel geradezu, er solle seinen entlaufenen und nunmehr Christ gewordenen Sklaven Onesimus nicht ὡς δοῦλον, sondern ὑπὲρ δοῦλον als ἀδελφὸν ἀγαπητόν betrachten und aufnehmen (Phm V. 16). Das Christentum verwandelt somit das Verhältnis von Sklave und Herrn in ein Bruderverhältnis (1 Tim 6, 2). Dieses neue Verhältnis soll die Ehrfurcht der Sklaven gegen ihre Herren keineswegs mindern, im Gegenteil, daraus sollen sie ein neues Motiv für treue Pflichterfüllung entnehmen, insofern sie sich bewußt bleiben, daß ihr Dienst, der eine Wohltat, ein Liebeswerk gegen die Herren ist, einem Gläubigen zu gute kommt (1 Tim 6, 2). Ist das Motiv gewissenhaften Gehorsams, speziell gegenüber christlichen Herren, die Liebe, so ist es allgemein, wohl aber besonders gegenüber heidnischen Herren, das Streben, „der Lehre unseres Heilandes zur Zierde zu gereichen", um das Evangelium in den Augen der Herren zu empfehlen (Tit 2, 9 f).

Bei dieser rein religiös-sittlichen Beurteilung des Verhältnisses von Sklave und Herr ist es unmöglich, dem Apostel Paulus im Philemonbrief die Absicht zu insinuieren, daß er die Sklavenfrage regeln wolle[1]. Wohl verlangt der Apostel von Philemon, daß er den entlaufenen Sklaven als Bruder in Christo behandle, er hofft ihn sogar (Phm V. 21) frei zu bekommen, aber hier fordert er nicht, sondern er bittet (Phm V. 20 f; vgl. V. 10). Wie sehr aber Paulus das Rechtsverhältnis zwischen Herr und Sklave respektiert, zeigt die Zurücksendung des entlaufenen Onesimus. Es ist kein Zweifel, der Philemonbrief enthält, wenn auch nur andeutungsweise, den Gedanken: „Vollkommene christliche Liebe und Sklaverei vertragen sich nicht auf die Dauer; die Liebe verdrängt die

[1] So Weizsäcker 565.

harte und grausame Institution."[1] Allein Paulus selbst hat diese Konsequenz nicht gezogen. Ein soziales Programm enthält der Philemonbrief so wenig wie sonst ein paulinischer Brief. Das innere Verhältnis zwischen Sklave und Herr wurde in einer Weise umgewandelt, daß die ganze Institution mit der Zeit fallen mußte. „Das rechtliche Verhältnis des Sklaven zum Herrn ist nicht gelöst, sondern überboten und verklärt durch das Verhältnis des Christen zum Christen."[2]

Den bisher dargelegten Anschauungen und Grundsätzen des Apostels entspricht auch seine Behandlung der Frage, wie sich die Christen praktisch zur bürgerlichen Freiheit stellen sollen (1 Kor 7, 20—24). „Du bist als Sklave berufen? Laß dich's nicht kümmern" (1 Kor 7, 21); tröste dich damit, daß „der Sklave, der im Herrn berufen ist, ein Freigelassener des Herrn ist" (1 Kor 7, 22a). Wenn du darum auch nach außen unfrei erscheinst, innerlich bist du doch wahrhaft frei. „Aber wenn du auch (dazu noch bürgerlich) frei werden kannst, mache lieber Gebrauch davon." Trage kein Bedenken, in den Stand der Freiheit zu treten: auch „der als Freier berufen ist, ist Christi Sklave" (1 Kor 7, 22 b), auch als freier Mann kannst und sollst du Christus, deinem Herrn, dienen. In keinem Fall aber soll ein Christ sich zum Sklaven machen: „Ihr seid teuer erkauft, werdet nicht Sklaven von Menschen" (1 Kor 7, 23). Christus hat die Gläubigen um den Preis seines Blutes sich zum Eigentum gemacht, sie sollen nun auch ihm allein gehören und sich nicht wieder in Knechtschaft und Abhängigkeit von Menschen begeben. Mit Recht sagt Zahn[3]: „Dieser ganzen Ausführung des Paulus liegt das Urteil zu Grunde, daß der Sklavenstand ein an sich abnormer Zustand und der Stand der bürgerlichen Freiheit der vorzüglichere ist."[4]

[1] Belser 545. [2] Theod. Zahn 87. [3] Ebd. 92.

[4] Diese Auffassung wird nicht von allen Exegeten anerkannt. Denn der ausschlaggebende Satz: ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι (1 Kor 7, 21), wird seit alters und bis heute vielfach im entgegengesetzten Sinne verstanden: „Selbst wenn du frei werden kannst, bleibe um so lieber dabei." Allein unsere Auffassung scheint mir nicht bloß den

3. Die Kirche.

Alle Gläubigen zusammen bilden die Kirche, die ἐκκλησία θεοῦ (1 Tim 3, 15). Dieselbe stellt der Apostel dar als das ἓν σῶμα Christi, welcher selbst das Haupt der Kirche ist: οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ (Röm 12, 5). Hierin offenbart sich eine sehr innige Verbindung der Gläubigen untereinander und mit Christus. Alle Gläubigen haben in Christus, im Leibe Christi, in der Kirche ihren Mittelpunkt und ihre Lebensquelle. Die Glieder sind nicht lebensfähig ohne das Haupt, und das Haupt wird ergänzt durch den Leib; so ist die Kirche die Ergänzung Christi, der gleichsam in den Gläubigen heranwächst und sich auslebt (Eph 1, 22 f. 1 Kor 12, 12 ff. Röm 12, 5. Kol 1, 18; 3, 15). Die Kirche hat universellen Charakter. Christus vereinigt in derselben Heiden und Juden im Frieden. Er macht auch jene, welche bisher Fremdlinge und Beisassen waren, zu Mitbürgern der Heiligen und Hausgenossen Gottes. Alle Gläubigen bilden Bausteine in dem gewaltigen Gebäude, das auferbaut ist auf dem Fundamente der Apostel und Propheten und zusammengehalten wird durch den Eckstein Jesus Christus. Denn durch ihn ist der ganze Bau zusammengefügt und wächst heran zu einem heiligen Tempel im Herrn, zu einer Behausung Gottes im Geiste (Eph

---

sonstigen Ausführungen des Apostels sowie der Praxis des ganzen christlichen Altertums zu entsprechen, sondern auch allein dem eigentümlichen Charakter des 7. Kapitels im 1. Korintherbrief Rechnung zu tragen. Wie in der Ehefrage der Satz: „Es ist dem Manne gut, kein Weib zu berühren“ (V. 1), von einer rigoristischen Richtung gesetzlich aufgefaßt wurde, was zu einer Verwerfung der Ehe führte, so wollte man auch den Satz: „Jeder bleibe in dem Stande, in dem er berufen ward“ (1 Kor 7, 17 24), auf alle Fälle anwenden und sogar dem Sklaven, der gesetzmäßig frei werden konnte, verwehren, in die Freiheit zu treten. Demgegenüber verteidigt der Apostel in beiden Fragen die Freiheit des Handelns, zeigt die Grenzen dieser an sich richtigen Grundsätze und zerstreut die Bedenken der Ängstlichen. Der Apostel behandelt die Sklavenfrage ähnlich wie die Mischehenfrage. — Steinmann (62 ff) vertritt dieselbe Anschauung; ein anderer katholischer Gelehrter (Eine „soziale“ Frage im Urchristentum? in Hist.-polit. Blätter CXLVI [1910] 847—856) polemisiert dagegen.

2, 17—22. 1 Kor 3, 9. 1 Tim 3, 15). Der Leib Christi und das Haus (κατοικητήριον) Gottes sind die beiden Bilder, unter denen der Apostel die Gemeinschaft aller Gläubigen dargestellt hat.

Die Einheit in der Mannigfaltigkeit, welche die Signatur des Organismus der Kirche ist, hat der Apostel im 12. Kapitel des ersten Korintherbriefs in herrlicher Weise dargetan. „Es bestehen Unterschiede der Gnadengaben (χαρίσματα), aber es ist ein Geist, Unterschiede der Dienstleistungen (διακονίαι), aber es ist ein Herr, Unterschiede der Kraftwirkungen (ἐνεργήματα), aber es ist ein Gott, der alles in allen wirkt" (1 Kor 12, 4—6). So groß also die Verschiedenheit der Begabung und der Berufung unter den Gläubigen ist, der Ursprung derselben: „Geist", „Herr", „Gott", ist nur einer. Die Gaben, welche dem einzelnen vom Geiste verliehen werden, bezwecken das Gemeinwohl (πρὸς τὸ συμφέρον 1 Kor 12, 7), die Förderung des religiösen Lebens in der ganzen Gemeinde. Es ist wie mit den verschiedenen Gliedern des Leibes, die alle eigene Funktionen zu verrichten haben und für sich allein keinen Wert haben, im Dienste des Ganzen aber unentbehrlich sind. Dabei sind gerade die schwächeren die notwendigeren. Deshalb darf sich keines über das andere erheben, als sei es edler und bedürfe des andern nicht. Ja gerade die geringeren und minder anständigen sollen mit besonderer Ehrerbietigkeit behandelt werden, damit es keine Spaltung im Leibe gebe, sondern die Glieder einträchtig füreinander sorgen. „Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; wenn eines geehrt wird, freuen sich alle Glieder mit" (1 Kor 12, 12—26). So sehr hängt das Wohl des Ganzen vom Wohl des Einzelnen ab, daß das Leiden des einen zum Leiden des andern und die Ehre des einen zur Ehre des andern wird.

Jakoby[1] sieht in diesen Ausführungen „ein soziales Programm", die „magna charta libertatum der christlichen Gesellschaft". Es ist kein Zweifel, in der Zurückführung der

[1] S. 338.

individuellen Verschiedenheiten auf die göttliche Gnadenwahl, in der Geltendmachung der Notwendigkeit und der daraus hervorgehenden Würdigung aller, auch der geringsten Glieder, ja dieser ganz besonders, liegt ein gewaltiger Fortschritt gegenüber dem auf unversöhnlichen Gegensätzen aufgebauten sozialen Gefüge der umgebenden Heidenwelt. Allein Paulus selbst wendet diese Idee des sozialen Organismus nur auf die christliche Kirche an: „Ihr seid Christi Leib und Glieder, jedes an seinem Teil." Naturgemäß aber waren die zunächst rein religiösen Ideen geeignet, das ganze soziale Leben umzugestalten, wenn einmal der christliche Geist das öffentliche Leben beherrschte. Ihre praktische Durchführung bedeutet die Lösung der sozialen Frage.

Auf der innigen Zusammengehörigkeit der christlichen Gemeindemitglieder, welche einen Gott, einen Herrn, einen Geist, einen Glauben und eine Taufe besitzen (Eph 4, 2—7), beruht die Einigkeit und Einmütigkeit der Christen untereinander, welche sie angelegentlich pflegen sollen. Eine Gesinnung, ein Urteil, eine Rede sollen die Gläubigen haben (1 Kor 1, 10), in allem sollen sie übereinstimmen (τὸ αὐτὸ φρονεῖν), was erreicht wird durch eine gegenseitige gleich starke Liebe (τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες), mit der sie einmütig (σύνψυχοι) demselben Ziele des christlichen Lebens entgegenstreben (τὸ ἓν φρονοῦντες Phil 2, 21; 1, 27).

Eine äußere Darstellung und zugleich eine Förderung erhält die Einheit und Brüderlichkeit der Gläubigen in der Abendmahlsfeier (1 Kor 10, 17; 11, 20—34). Besonders in dem ersten Teil derselben, in der Agape. Diese war nicht dazu da, um Hunger und Durst zu stillen (1 Kor 11, 22 34), sondern um Gelegenheit zu geben, in liebevoll schonender Weise die Armen zu unterstützen, seinen Gemeinsinn zu zeigen und zu üben und den sozialen Gegensätzen ihre Schärfe zu nehmen (1 Kor 11, 21 22).

Trotz des brüderlichen Verhältnisses der Christen untereinander besteht auch im Organismus der Kirche der Unterschied zwischen Befehlenden und Gehorchenden. Den Aposteln,

Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrern (Eph 4, 11. 1 Kor 12, 28 ff) stehen die gewöhnlichen Gläubigen gegenüber. Haben jene die Pflicht, an der Auferbauung des Leibes Christi zu arbeiten (Eph 4, 12) und die Gläubigen zum ewigen Heile zu führen (1 Thess 5, 12 13), so schulden ihnen diese Gehorsam (1 Kor 16, 15 f), Anerkennung, Ehrfurcht und Liebe (1 Kor 16, 18. 1 Thess 5, 12 f. Phil 2, 29) nicht so fast ihrer Autorität wegen, welche sie im Herrn besitzen (1 Thess 5, 12), als wegen des sittlichen Wertes ihrer Tätigkeit. Sie tragen Last und Sorge unter ihnen, stehen an der Spitze der Gemeinde, um sie zu schützen und zu leiten, und weisen mahnend und warnend die Gemeinde zurecht[1] (1 Thess 5, 12 13). Sie sind Verwalter der Geheimnisse Gottes, Diener Christi (1 Kor 4, 1), Mitarbeiter Gottes (1 Kor 3, 9). Weil sie sich im Dienste der Gemeinde mühen, hat diese auch die Pflicht, ihnen den Unterhalt zu gewähren (1 Kor 9, 1—18).

Die Stellung, welche der Christ in der Kirche einnimmt, richtet sich nach seiner Gabe, welche selbst wieder nach dem Maße des Glaubens zugeteilt wird. Jeder soll deshalb sich bescheiden mit der ihm von Gott verliehenen Fähigkeit und dem dieser entsprechenden Amte und nicht nach Höherem streben. Denn auf der Verschiedenheit der Ämter beruht ja die Lebensfähigkeit jedes Organismus (Röm 12, 3—8), und nicht Beruf und Amt bestimmen den sittlichen Wert des Menschen, sondern die Leistung im jeweiligen Berufe (1 Kor 3, 8), die Treue in der Verwaltung (1 Kor 4, 2). Wer aber doch nach einer besondern Gabe trachtet, der soll sich nicht von selbstsüchtigen Beweggründen leiten lassen, sondern sein Augenmerk auf den größeren Nutzen der Gemeinde richten (1 Kor 12, 28—31; 14, 1 ff). Doch höher als alle Begabung und Beamtung steht die Liebe (Röm Kap. 13); um sie sollen sich die Christen in erster Linie bemühen.

---

[1] Vgl. F. S. Gutjahr, Die zwei Briefe an die Thessalonicher, Graz 1901, 84.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau erscheinen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

BIBLISCHE STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR **O. BARDENHEWER** IN MÜNCHEN

Es liegen vor (gr. 8°):

I. 1: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr *O. Bardenhewer.* *M* 2.50

2: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr *P. Schanz.* *M* 1.60

3: **Die Selbstverteidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Dr *J. Belser.* *M* 3.—

4 u. 5: **Die prophetische Inspiration.** Von Dr *F. Leitner.* *M* 3.50

II. 1: **St Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr *B. Bartmann.* *M* 3.20

2 u. 3: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum Massorethischen Text.** Von Dr *A. Bludau.* *M* 4.50

4: **Die Metrik des Buches Job.** Von Dr *P. Vetter.* *M* 2.30

III. 1: **Die Lage des Berges Sion.** Von Dr *K. Rückert.* *M* 2.80

2: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v Hummelauer* S. J. *M* 2.80

3: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Wert für die Textkritik unters. von Dr *N. Peters.* *M* 2.30

4: **Der Prophet Amos** nach dem Grundtext erklärt von Dr *K. Hartung.* *M* 4.60

IV. 1: **Die Adventsperikopen.** Von Bischof Dr *P. W. v. Keppler.* *Vierte Auflage* als Sonder-Ausgabe *M* 2.—; geb. in Leinw. *M* 2.80

2 u. 3: **Die Propheten-Catenen** nach römischen Handschriften. Von Dr *M. Faulhaber.* *M* 6.—

4: **Paulus und die Gemeinde von Korinth.** Von Dr *I. Rohr.* *M* 3.60

V. 1: **Streifzüge durch die biblische Flora.** Von *L. Fonck* S. J. *M* 4.—

2 u. 3: **Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil.** Von Dr *J. Nikel.* *M* 5.40

4 u. 5: **Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift.** Von Dr *J. Göttsberger.* *M* 4.40

VI. 1 u. 2: **Vom Münchener Gelehrten-Kongresse.** Biblische Vorträge herausgegeben von Dr *O. Bardenhewer.* *M* 4.50

3 u. 4: **Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung.** Von Dr *C. Julius.* *M* 4.—

5: **Die Eschatologie des Buches Job.** Von Dr *J. Royer.* *M* 3.50

VII. 1—3: **Abraham.** Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes von Dr *P. Dornstetter.* *M* 6.—

4: **Die Einheit der Apokalypse** gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt von Dr *M. Kohlhofer.* *M* 3.—

5: **Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner.** Von Dr *A. Bludau.* *M* 3.20

VIII. 1: **Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief.** Von Dr *A. Wurm.* *M* 3.50

2: **Der Pharao des Auszuges.** Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15. Von Dr *K. Miketta.* *M* 2.60

3: **Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia.** Von Dr *J. Fischer.* *M* 2.40

4: **Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches** (1, 1 bis 2, 18). Von Dr *H. Herkenne.* *M* 2.40

IX. 1—3: **Das Buch Job.** Von *J. Hontheim* S. J. *M* 8.—
4: **Exegetisches zur Inspirationsfrage.** Von *F. v. Hummelauer* S. J. *M* 3 —
5: **Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus,** geprüft auf seine Echtheit. Von Dr *K. Henkel.* *M* 2.40

X. 1—3: **Der Jakobusbrief und sein Verfasser** in Schrift und Überlieferung. Von Dr *M. Meinertz.* *M* 7.—
4: **Moses und der Pentateuch.** Von Dr *G. Hoberg.* *M* 2.80
5: **Mariä Verkündigung.** Ein Kommentar zu Lukas 1, 26—38. Von Dr *O. Bardenhewer.* *M* 4.20

XI. 1 u. 2: **Der Judasbrief.** Von *F. Maier.* *M* 4.40
3: **Hrabanus Maurus.** Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese. Von Dr *J. B. Hablitzel.* *M* 2.60
4: **Das Alte Testament in der Mischna.** Von Dr *G. Aicher.* *M* 4.60
5: **Ezechias und Senacherib.** Von *M. Theresia Breme,* Ursulinerin. *M* 3.20

XII. 1 u. 2: **Der Menschensohn.** Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. Eine bibl.-theolog. Untersuchung von Dr *F. Tillmann.* *M* 4.50
3: **Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas.** Eine hist.-exeget. Untersuchung. Von *P. Vogt* S. J. *M* 3.60
4: **Das alttestamentliche Zinsverbot** im Lichte der ethnolog. Jurisprudenz sowie des altoriental. Zinswesens. Von Dr *J. Hejcl.* *M* 2.80
5: **Textkritische Untersuchungen zum Hebräischen Ekklesiastikus.** Von *A. Fuchs.* *M* 3.60

XIII. 1: **Doppelberichte im Pentateuch.** Von Dr *A. Schulz.* *M* 2.80
2: **Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament.** Eine Verteidigung der Vulgata gegen Valla und Erasmus. Nach ungedruckten Quellen bearbeitet von P. *H. Höpfl* O. S. B. *M* 3.40
3: **Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.** Eine patristisch-exeget. Studie. Von Dr *W. Homanner.* *M* 3.—
4: **Das Hohelied.** Übersetzt und erklärt von *J. Hontheim* S. J. *M* 2.80
5: **St Augustins Schrift De consensu Evangelistarum.** Von Dr *H. J. Vogels.* *M* 4.—

XIV. 1 u. 2: **Die Wiederkunft Christi** nach den Paulinischen Briefen von Dr *Fr. Tillmann.* *M* 5.60
3: **Der Verfasser der Eliu-Reden** (Job Kap. 32—37). Eine kritische Untersuchung von Dr *W. Posselt.* *M* 3.—
4: **Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule.** Gekrönte Preisschrift von Dr *L. Dennefeld.* *M* 2.60
5 u. 6: **Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker.** Von P. Dr *E. Mader* S. D. S. *M* 5.60

XV. 1 u. 2: **Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas.** Eine exegetisch-kritische Studie von Dr *J. M. Heer.* *M* 6 —
3: **Das Buch des Propheten Sophonias.** Erklärt von Dr *J. Lippl.* *M* 4.40
4 u. 5: **Die Inspirationslehre des heiligen Hieronymus.** Eine biblisch-geschichtliche Studie von Dr *L. Schade.* *M* 6 —

XVI. 1: **Das dritte Buch Esdras** und sein Verhältnis zu den Büchern Esra Nehemia. Von P. *E. Bayer* O. F. M. *M* 4.40
2: **Eine babylonische Quelle für das Buch Job?** Eine literargeschichtliche Studie von P. Dr *S. Landersdorfer* O. S. B. *M* 4.—
3 u. 4: **Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu** nach dem Evangelium des hl. Johannes, untersucht von *J. M. Pfättisch* O. S. B. *M* 5.—
5: **Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron,** untersucht von Dr *H. J. Vogels.* *M* 5.—

XVII. 1: **Die echte biblisch-hebräische Metrik.** Mit grammatischen Vorstudien von Dr *N. Schlögl.* *M* 3.40
2: **Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessarons.** Von Dr *S. Euringer.* Mit einer Textbeilage: Die Beiruter Fragmente, herausgeg. u. übers. von Dr *G. Graf.* *M* 2.50
3 u. 4: **Die Ethik des Apostels Paulus.** Von Dr *K. Benz.*

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau

220.08
B 478
39838
BENZ, KARL
AUTHOR
Ethik des Apostels Paulus
TITLE
BS 17:3-4
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
STORAGE - COS
39838